

المنظمة العربية للترجمة

دايفد هيوم

تحقيق في الذهن البشري

ترجمة

د. محمد محجوب

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم



توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تحقيق
في
الذهن البشري

لجنة الفلسفة:

محمد محجوب (منسقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
غانم هنا
مطاع الصفدي
موسى وهبة

المنظمة العربية للترجمة

دایفڈ هیوم

تحقیق
فی
الذہن البشري

ترجمة

د. محمد محبوب

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هيوم ، دايفد
تحقيق في الذهن البشري / دايفد هيوم ؛ ترجمة محمد محجوب .
231 ص . - (فلسفة)
بيبليوغرافيا : ص 223 - 226 .
يشتمل على فهرس .
ISBN 978-9953-0-1350-3
1. الشكية . 2. الإدراك . أ. العنوان . ب. محجوب، محمد
(مترجم) . ج. السلسلة .
193

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Hume, David
An Enquiry Concerning Human Understanding

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:



بنية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - <http://www.aot.org.lb>

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بنية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 - Lebanon
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعبي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى: بيروت ، تشرين الثاني (نوفمبر) 2008

المحتويات

7	تنبيه
9	مقدمة المترجم
25	الفصل الأول : في مختلف أنواع الفلسفة
39	الفصل الثاني : في أصل الأفكار
47	الفصل الثالث : في تداعي الأفكار
51	الفصل الرابع : شكوك ريبة على عمليات الذهن
51	القسم الأول
58	القسم الثاني
69	الفصل الخامس : حلول ريبة لهذه الشكوك
69	القسم الأول
76	القسم الثاني
87	الفصل السادس : في الاحتمال
91	الفصل السابع : في فكرة الارتباط الضروري
91	القسم الأول
105	القسم الثاني

الفصل الثامن	: في الحرية والضرورة	113
القسم الأول		113
القسم الثاني		130
الفصل التاسع	: في عقل الحيوانات	139
الفصل العاشر	: في الخوارق	145
القسم الأول		145
القسم الثاني		152
الفصل الحادي عشر	: حول القول [بـ] عنانية خاصة و[بـ] أحوال آتية .	173
الفصل الثاني عشر	: في الفلسفة الأكاديمية أو الريبية	191
القسم الأول		191
القسم الثاني		198
القسم الثالث		203
ثبات المصطلحات		209
ثبت التعريفني		215
المراجع		223
الفهرس		227

تنبيه

اعتمدنا في ترجمة كتاب هيوم (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) نشرة 1777 التي ظهرت بعد وفاة هيوم، وكانت بمثابة الصياغة الأخيرة التي ارتضاهما. وقد أعاد طبع هذه النشرة إيريك ستاينبرغ (Eric Steinberg)، سنة 1977، وعدنا نحن إلى السحب العاشر منها، لسنة 1987، عن دار النشر (Hackett Publishing Company Indianapolis) إلى ما ارتضاه هيوم، على أنه لا بد من الإشارة كذلك إلى نشرة L. A. Selby-Bigge) التي لم نعتمدتها على كثرة رواجها، والتي أعادت إثبات فقرات كان هيوم قد استغنى عنها لدى إعداد نشرته الأخيرة التي لم يكتب لها أن ترى النور إلا بعد وفاته بستة.

لقد اقتصرنا على هوامش هيوم نفسه، مضيفين إليها التعالق والشرح التي يقتضيها المقام من حين إلى آخر، حرصاً على عدم تحويل نص هيوم إلى تعلة للكتابة على قفاه. كما أثبتنا رسم الأسماء بالأحرف اللاتينية لدى ظهورها الأول في النص ثم اقتصرنا على رسملها العربي في ما تلا من تردداتها إلا متى قدرنا أنها قد تكون بعُدت عن ظهورها الأول ونأْتُ، وأنه يستحسن التذكير برسملها اللاتيني.

ولقد طلبّت مني هذا العمل وقتاً تخلّلت أكثره عوارضٌ مختلفة، أتمس لنفسي العذر عليها، وأشكر للمنظمة العربية للترجمة جميلَ صبرها على وطويله.

وأخيراً، ليس من التقاليد إهداء الترجمات، ولكنني أريدُ أن أربط هذه الترجمة بذكرى فتية من روّاد مقهى لونيفير (L'Univers) في مدينة تونس السبعينيات، رحل بعضهم وبقي بعض، والله أعلم بعدهم.

محمد محجوب

مقدمة المترجم

Be a Philosopher; but Amidst all your Philosophy, be
Still a Man.

يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً. ولكن، عبر كامل فلسفتك
تلك ، ابق إنساناً.

دايفد هيوم

عن الكتاب

ما الذي يمكن أن تعنيه لنا تحليلية⁽¹⁾ للذهن البشري؟ فوراء التمييز الهيومي بين الفلسفة العويسة⁽²⁾ (Abstruse) والفلسفة البسيطة⁽³⁾ (Easy)، لا ينُسُد هيوم (1711 – 1776) سهولة ولا

(1) نظر : Michel Malherbe, *La Philosophie empiriste de David Hume, à la recherche de la vérité*, 2e éd. corrigée, avec une nouvelle bibliogr (Paris: J. Vrin, 1984).

(2) تشوّك كتاب تحقيق في الذهن البشري (1748) نديافد هيوم (من هنا فصاعداً: التحقيق) توصيات عديدة لهذه الفلسفة: فهي كذلك الدقيقة (Accurate) وال مجردة (Abstract)، والعميقة الغرر (Deceitful). والمعنّطة (Profound)، إلى جانب كونها المستغلقة أو العويسة (Abstruse).

(3) وفي التحقيق كذلك أنها الفلسفة الواضحة (Obvious) والإنسانية (Humane).

تبسيطاً، ولا يروم انقطاعاً عن تقليدٍ تفكريٍ للفلسفة، ليحول التفكير إلى رتابةٍ تطبيقٍ لقواعدٍ إجرائيةٍ، أو يحبطه إلى ابتذال الأغراض والمشاغل، وإنما يرتسם في مشروعه نقلٌ للفلسفة عن الميتافيزيقا سيقولُ عنه كُنْت (Kant) إنَّه أغلظُ حمْلة حُمِلتُ عليها. وتحققُ هذه الحمْلة كونها تحليليةً للذهن البشري، يُطيفُ بها علمُ الطبيعة الإنسانية بما هو علمٌ أولٌ فُروضه نهائيةٌ (Finité) هذه الطبيعة، بل إنَّ مطلوب هذه التحليلية، في ما يصرح به هيوم، أمرٌ غير ميسورٍ: فمعرفة الطبيعة الإنسانية تقتضي نبذَ الوهم الميتافيزيقي، وهمَ القدرة على النقاد إلى «موضوعات مستغلقة على الذهن استغلاقاً»⁽⁴⁾، فضلاً عن وهم العلمية. وليس يُتاح ذلك إلا بـ«تقضي طبيعة الذهن البشري، وأن نبين من خلال تحليل دقيقٍ لقواه وطاقاته أنه ليس معداً للخوض في مثل هذه الموضوعات القصبة والمستغلقة»⁽⁵⁾. إنَّ معرفة الطبيعة الإنسانية، أي إنشاء علم الطبيعة البشرية، هو قبل كل شيءٍ، وعلى نحوٍ رئيسيٍّ، نقدٌ لا يمكنه أن يقوم إلا على تحليل قوى الذهن، وامتدادها الطبيعي⁽⁶⁾، ولكنَ علم الطبيعة الإنسانية هو من جهة ثانية، علمٌ يراجع علم الفلك، ويُتَّخذ منه إحداثية يقيس بها مدى تقدمه:

لقد ظلَّ الفلكيون طويلاً يكتفون بالاستدلال، انطلاقاً من (ملاحظة) الظواهر، على الحركات الحقيقة التي للأجسام السماوية وعلى نظامها ومقاديرها، حتى طلع عليهم أخيراً فيلسوفٌ بدا أنه

(4) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(5) المصدر نفسه.

(6) «إنَّ المنهج الوحيد الذي نقدرُ به على تحرير المعرفة من هذه المسائل المستغلقة هو أن نجدَ في تقضي طبيعة الذهن البشري وأن نبين من خلال تحليل دقيقٍ لقواه وطاقاته أنه ليس معداً بأي وجه من الوجه للخوض في مثل هذه الموضوعات القصبة والمستغلقة». انظر الفصل الأول ص 33 من هذا الكتاب.

توصل بأوفق البراهين إلى تحديد القوانين والقوى التي تسير دورات الأفلاك وتوجهها. ولقد تم ما يشبه ذلك في أجزاء أخرى من (معرفة) الطبيعة. وليس ثمة ما يبرر اليأس من نجاح مماثل لتحقيقانا في قوى الذهن وبنيته، إذا ما نحن تابعنا هذه التحقيقات بقدر مماثل من الكفاءة ومن الحذر»⁽⁷⁾.

إنَّ أنموذج الفلك عند هيوم ليس أنموذجًا إلا على قدر نجاحه في تحديد قوانين حركة الأجسام السماوية، أي في توحيد «ظواهر» حركتها (الكثيرة) ضمن مبدأ أو مبادئ عامة. ولذلك كان غرضُ التحقيق الكشف «عن خفي الموارد والمبادئ التي تحرّك الذهن الإنساني في عمليته»⁽⁸⁾، ولكن تحقيق هذا الغرض لا يتيسر إلا بترك منطق الظواهر بما هو منطق ملاحظة، أي منطق تسجيل للكثرة المتنوعة من أجل منطق يربطها بمبدأ عامٍ ومشترك، فضلاً عن ربط بعضها بالبعض الآخر، وتنظيمها والتمييز بينها. هكذا تعطي الجغرافيا الفلكية أنموذج «الجغرافيا الذهنية»، وتنزلها بمقام «المشهد/ الواقع الجديد»⁽⁹⁾ (A New Scene of Thouhgt)، أي بمقام الفضاء الجديد للتفكير: هذا الفضاء هو فضاء حركات تكتسب جذتها من مرجعية الجغرافيا التي تُطيف بها: هي فصل وتمييز وتحديد للامتداد، وتوحيد تحت مبدأ عام.

هكذا تتكاتف في كتاب التحقيق وتعاضد إيماعتان متباوليان، منصاديتان: نقد الميتافيزيقا، وتحليل الذهن الإنساني. وهاتان

(7) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(8) المصدر نفسه.

(9) أورد العبارة إيف ميشو في كتابه : Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie, philosophie d'aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 12.

الإيماءاتان هما اللتان يشير إليهما لفظ التحقيق:

أولاً، هذا كتاب أراد صاحبه أن يكون غرضه عوضاً عن غرض الرسالة⁽¹⁰⁾ التسقي: لذلك، فهو يذكر بأنه لم يعترف قط بذلك العمل الغر (Juvenile Work) الذي ألهه وهو لا يزال حديثاً، وبأنه يرجو أن تكون «قطعتا» الذهن البشري (*Enquiry Concerning Human Understanding*)، ومبادئ الأخلاق (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*) الفلسفية⁽¹¹⁾. إن أول الفروق بين التحقيق والرسالة هو فرق في الأسلوب تراءت به الرسالة لنفسها مصنفاً في الطبيعة الإنسانية نسقياً: «إننا لدى ما ندعى تفسير مبادئ الطبيعة الإنسانية، إنما نقترح، في الواقع، نسقاً كاملاً من العلوم المشيدة على أساس قارب أن يكون كامل الجدة. وهو الأساس الوحيد الذي يمكنها أن تكون في قيامها عليه واثقة آمنة»⁽¹²⁾.

ثانياً، إن شأن التسق أنه محصول تفكير المتوحد، وأن أجوبته لا تحيّرها نتوءات ما لا ينضبط في الحسن السليم، ولكن شأن التسق كذلك، أنه مرآة تفكير المتوحد إلى نفسه، ولذلك هو يكاد لا يفهم، ولا يُفهم عنه. ولعل مرآة «الفشل» الذي ظل يطارد هيوم من بعد تبكيره إلى المطابع بمصنف الرسالة، أنه تفكير لا يفهم إلا ل نفسه.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the (10)
Original Edition in 3 Volumes and Edited with an Analytical Index by L. A.
Selby-Bigge (Oxford: [n. pb.], 1888).

(11) انظر التنبية من هذا الكتاب.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Edited with an Analytical (12)
Index by L. A. Selby- Bigge, 2d Ed. with Text Rev. and Variant Readings by P.
H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press,
1978).

إنَّ مبحث لامقروئية الرِّسالة قد كان مبحثاً تقليدياً في الدراسات الهيومية⁽¹³⁾. ولنُسْتَ تلَك اللامقروئية في الرِّسالة إِلا سلِيلَة نسقيتها المنشودة. ولذلك، فإنَّ هيوم الذي ظلَّ يردد أَنَّه قصد بكتابته **المحاولات**⁽¹⁴⁾ (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*) التي آلت إلى التحقيقين، تهذيب الكيفية لا استثناف المادة، إنما اشترع أسلوبًا في الكتابة يذرر أغراضها، ويذررها ذرُواً (Dissémination) ينقطع عن منطق تداعي المسائل وتسلاسل استنتاجها النسقي، ويعيد تأهيل التفكير مقاربةً لا تقنع بغير نفسها مدخلاً وأساساً ومدداً، وتجرب الابتداء انفصالاً عن كلٍّ متأخر سابق من الافتراضات. يجري الأمر مع هيوم «مروراً من التسق إلى التذرّي»

(13) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، نظر على سبيل المثال: هنري ميشو: Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, vol. 1: *La Science de la nature humaine· La Matière et la manière*, pp. 11-32

وقد ورد ضمن الصفحات المشار إليها عن وجه أخصوص حديث عن الطابع «الأناوي» (Egotistique) للغموض لهيومي في الرِّسالة، حيث يقول السيد هنري ميشو (ص 25): «La Plupart des comptes rendus du traité critiques ou favorables, mentionnèrent son inintelligibilité. Désfavorables, ils se moquent de son obscurité «égotistique», des attitudes de Sphynx de l'auteur, de son charabia métaphysique. Quand ils font preuve de sympathie, avec plus de nuances ils parlent de l'originalité, de la singularité de l'auteur, de la profondeur de son livre pourtant «un peu abstrait...».

(لقد ذكرت أغلب عروض الرِّسالة، المتقدمة منها أو المستحبنة، استغلاقها على الفهم. أَنَّا الذين استهجنوا الرِّسالة، فسخروا من غموضها «الأناوي». ومن أَنَّ هؤلَئِة المواقف التي للمؤلف، ومن عجمة رطانته الميتافيزيقية. وأَنَّا الذين أظهروا بعض لتعاطف معها. فتحدنا بشيء، من الإلتفاف عن طرافة المؤلف وفرادته، وعن عمق كتابه على «بعض تجريد» فيه مع ذلك).

(14) **المحاولات** . . . هي الصيغة التي أَعْدَ عليها هيوم، بديلاً، إِخْرَاج الرِّسالة تحت العنوان **محاولات فلسفية في الذهن الإنساني** (1748) وذلك بعد أن لقيت من عدم فهم القراء وإنكارهم لها ما جعل هيوم يعترف بأُنْهَا ولدت ميتة (Dead-Born from the Press).

على حد عبارة السيد هنري ميشو⁽¹⁵⁾. وهو ليس مجرد إعادة صهر⁽¹⁶⁾ (Casting)، إنّه انتقال إلى إيماءة أخرى للفكر ترسم ضمن نوعي الفلسفة اللذين يفتحان التحقيق: البسيطة الواضحة من جهة والوعيصة الغائرة من جهة ثانية. لم تعد الفلسفة تستمدّ يقينها من نسقيتها: ما تلك النسقية إلا نسقية الفراغ النقدي، وما يصاحبها من الرعب الذي تسسيطر به الشعوذة على أذهان الجمهور. إنّ يقين الميتافيزيقا، ويقين الفلسفة الغائرة والوعيصة، لا يُستمدان إلا من غياب الاعتراض عليها، وقلة الشجاعة دونها، وسيطرة ما يسود من الرعب منها على الأذهان والعقول. إنّ نقد الميتافيزيقا من جهة كونه المدخل إلى علم الطبيعة الإنسانية، لا ينتصر إلا «بتتحققها»، أي بعرض يقيناتها الموهومة على مراجع الواقع والأحداث. ولذلك، فإنّ إقامة علم الطبيعة الإنسانية بما هو علم «الموارد والمبادئ الخفية»⁽¹⁷⁾ التي تحرك الذهن البشري، إنما ينتقل من «مصنف» الرسالة إلى التحقيق، لأنّه يطالب الفلسفة بأن تعرّض على مرجع العقل السليم حججها، وعلى المجادلة اليومية المتاحة للجمهور العريض تعليقاتها، ولأنّه في كلّ ذلك يراوح بين المعطى ومرجع امتحان المعطى: هو ليس بحثاً يتقصى أبعد ما يمكن استنباطه بحسب تفاصيل الموضوع الطبيعية، بل التقليدية، وإنما هو تحقيق يراوح، ويوازن، ويقارن، ويجادل. وإنّه في كلّ ذلك لفي ضربٍ من المديونة، بل من «المسؤولية» (أي من وجاهة أن يُلقى عليه السؤال) عمّا يضمن تقبله لدى الجمهور، وعن صموده أمام ريبة الاعتراضات التي قد يواجه بها. لم يعد منطق «علم الطبيعة

Michaud, Ibid., p. 23.

(15)

(16) انظر التنبية من هذا الكتاب.

(17) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

الإنسانية» منطق الاستيفاء، فهو الآن منطق التفاصيل، ولذلك، فهو تحقيق وتدقيق وتقليل وتجريب.

لذلك، فإن اختيار المترجم أن يؤدي الـ (Enquiry) الهيومية بعبارة التحقيق، ليس جرياً وراء معنى مستحدث، بل هو رجوع إلى معنى أثيل يعضده القصد الذي وراء الكلمة، ووراء الأثر برمتها، وتعضده قصّة الكتاب، أي مروره من نسق لا يأبه بمن يقرأ، إلى تحقيق يدرج القارئ طرفاً: لعل ذلك ما أراد هيوم أن يقيمه بـ كلّ وعي عندما نذر نفسه وسيطاً بين بلاد العلم وبلاد المحادثة، في نص يذكر حد المحاكاة بتحليلات الفصل الأول من كتاب التحقيق التي بينت مدى ما يغنم الإنسان من الجمع بين روح التدقيق وروح البساطة. قال التحقيق:

«حاولنا في هذا التحقيق الذي نعرض، أن نلقي بعض الضوء على موضوعات ظلّ ما فيها من عدم اليقين يثبت إلى اليوم عزّم الحكماء، وما فيها من الغموض يحطّ الجهلة، سنكون سعداء لو تمكّنا من توحيد ما يفصل بين مختلف أنواع الفلسفة، لنوقن بين عمق التحقيق ووضوحيه، وبين الحقيقة والجهة!»⁽¹⁸⁾.

وجاء في مقالة هيوم حول المحاولة أسلوب كتابة، وفي سياق تبرير تغذية الجمهور بمقالات في شكل محاولات:

«ومن هذه الناحية، فإنه لا يسعني إلا أن أعتبر نفسي ضرباً من المقيم أو السفير عن بلاد العلم لدى بلاد المحادثة. ولا ينبغي أن يحرّنا أمر الميزان التجاري هاهنا، فإنّ المواد الخام لهذه التجارة آتية بالأساس من المحادثة ومن الحياة العامة: إنما يكون تصنيعها فقط من شأن العلم»⁽¹⁹⁾.

(18) المصدر نفسه.

(19) هيوم، المحاولة أسلوب كتابة (*On Essay Writing*)، ضمن محاولات خلقية =

يقوم عمق التّحقيق في جمعه هذا الجمع الخصب بين نوعي الفلسفة هذين، وفي إفاده علم الطبيعة الإنسانية من عمق النّظر المجرّد فكراً دقيقاً صارماً، إذا اجتمع إلى تحول للفكر عن وهمه وصلفه اللذين ينسانيه إنسانيته. لا يقوم علم الطبيعة الإنسانية إلا بهذين الشرطين: استصلاح ضرب من الميتافيزيقا ضدّ نفسها، بل من عين رحم نفسها، يتوجه به الفكر (Thought) نحو مسائلة نفسه عن اشتغاله كذهن، أي عن اعتمال الفكرة فيه من جهة ما هي أصل ومن جهة كونها ذات أصل، ومن جهة ما لها من الافتتاح على الخارج بما هو أحداث (Events) ووقائع (Matters of Fact) ووجودات (Existence). لذلك، يصرّح هيوم في هذا النّص الذي تتغلّب فيه ذاتية الشخص مع موضوعية الطريقة:

«إنّ المنهج الوحيـد الذي نقدرُ به على تحرير المعرفة من هذه المسائل المستغلـقة هو أن نحدّ في تقضي طبيعة الذهن البشري وأن نبيـن من خلال تحليلِ دقيق لفـواه وطاقاته أنه ليس مـعـداً بأـي وجه من الـوجوه للـخوض في مثل هذه الموضوعـات القصـبية والـمستـغلـقة. لا مـهـرـب لنا من القـبول بهذا الإـجهـاد إذا ما رـمنـا رـاحـة العـيش من بـعـده دـوـمـاً. لا بدّ لنا من بعض الـحرـص في رـعاـية المـيتـافـيـزـيقـاـ الحـقـ إذا ما رـمنـا تحـطـيمـاـ الموـهـومـةـ والـلـقـيـطـةـ. وإذا كان كـسـلـ الـبعـضـ هو الـذـي يـقـيـهمـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ الـمـغـالـطـةـ، فإنـ الفـضـولـ هو الـذـي يـرجـحـهـ لـدـىـ الـبعـضـ الـآـخـرـ، فلا يـمـتنـعـ أنـ تـتـلـوـ الـيـأسـ الـذـي يـسـودـ أـذـكـىـ»

= وـسيـاسـيـةـ وـأـدـبـيـةـ (Essays Moral, Political and Literary), 1741, 1758. وقد اطلعنا عليها في نصـها الأـصـلـيـ وـتـرـجـمـهـ الـفـرـنـسـيـةـ، ضـمـنـ نـشـرـةـ T. E. R bilingue [دـ. تـ.]، صـ 61 - 62. انـظـرـ حـولـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ: François Chirpaz, *Hume et le procès de la métaphysique* (Paris: Beauchesne, 1989), pp. 21 ff., and Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 28.

الامال وأحد التوقعات، فالاستدلال الدقيق والصحيح هو العلاج الشامل الوحيد والمناسب لـكل الأشخاص والاستعدادات. وهو وحده قادر على تحطيم تلك الفلسفة المستغلقة وتلك الرطانة الميتافيزيقية التي إذا ما اختلطت بشعوذات الجمهوه أشبه أن يتهميها أصحاب العقول المتقاعسة، وتراهن لهم علماً وحكمة»⁽²⁰⁾.

إن الجهد كُـالجهد في تخليص الميتافيزيقا من نفسها، وفي تحويل منهاجها عن دقة يدق بها موضوعها عن الفهم ويستغلق، إلى دقة تدقق بها آلـة الفحص حتى يصبح بصرُـها بموضوعاتها من مزامنات بصرها بنفسها، ذاك هو شرط علم الطبيعة الإنسانية. ولعل ازدواجية الدقة تلك هي التي يشير إليها فرانسوا شيرياز ضمن كتابه المذكور، حين حاول أن يميّـز معنيين للوعيـص (Abstruse) لدى هـيـوم. ولذلك، يميـز هـيـوم بين الميتافيزيـقا الحقـ والـمـيتـافـيـزـيقـاـ الموهـومةـ والـلـقيـطةـ.

إن نقد المعرفة هو بـآخرـةـ نـقـدـ لـلـذـهـنـ يـتـحـقـقـ كـونـهـ تـفـحـصـاـ لـقـدـرـاتـهـ وـعـمـلـيـاتـهـ. ثـمـةـ فـيـ الـذـهـنـ مـسـتـوـيـاـنـ: اـمـتـادـهـ، وـهـوـ الـذـيـ تـكـفـلـ بـتـحـديـدـهـ «ـجـغـرافـيـاـ الـذـهـنـيـةـ»ـ (Mental Geography)، وـعـملـهـ، وـهـوـ ماـ يـتـكـفـلـ بـهـ ضـرـبـ منـ «ـسـيـكـوـلـوـجـيـاـ اـنـفـعـالـاتـ الـذـهـنـ»ـ⁽²¹⁾.

ذلك ما يـفيـ بـهـ الفـصـلـ الـأـوـلـ مـنـ التـحـقـيقـ لـدـىـ ماـ يـذـكـرـ بـأـنـ الـذـهـنـ الـبـشـريـ «ـلـيـسـ مـعـدـاـ بـأـيـ وـجـهـ مـنـ الـوـجـوهـ لـلـخـوـضـ فـيـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـوـضـوـعـاتـ الـقـصـيـةـ وـالـمـسـتـغـلـقـةـ»ـ، وـلـدـىـ ماـ يـؤـسـسـ ذـلـكـ عـلـىـ

(20) انظر الفصل الأول ص 33 من هذا الكتاب.

(21) انظر في هذا الخصوص جيل دولوز. في كتابه: التجربة والذاتية: Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité; essai sur la nature humaine selon Hume* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), p. 1.

«تمحیص دقيق لقوى (Powers) الطبيعة البشرية وملکاتها⁽²²⁾ (Faculties)». إن تذکیر المعرفة البشرية بتواضع المنزلة الإنسانية هو ما يحصل من تفحّص القوى والملکات التي أشرنا إليها:

- هو أولاً تذکیر بانخداع الفكر أمام نفسه، إذ يصر موضوعاته دونما بصر بعملياته.
- وهو ثانياً تعليل لذلك الانخداع بدقة عمليات الذهن (المتشابهة من حيث المضمون) عن أن تُرى وتوصَّف وأن تنجلِي خودُها التي تفصل بعضها عن بعض.
- وهو ثالثاً تعليل لذلك الانخداع بلحظية بروق تلك العمليات بروقاً تُفَعَّد به الملاحظة عن كل متابعة لها مادامت لا تزامنها.
- وهو رابعاً تعليل لذلك الانخداع بحاجة الطبيعة الإنسانية إلى نفاذ بصيرة يتعالى (Superior) عن مجرد البصر.

ذلك ما ستحقّقه تحليلية الطبيعة الإنسانية بما هي، في التحقيق، تحليلية للذهن البشري: مسألة عن أصل الأفكار، ومواكبة لمسار الانطباع وال فكرة، واستعراضاً لمبادئ تداعي الأفكار، وتنظيناً ربيباً على التأسيس النجيري لارتباط السببي، فضلاً عن التأسيس العقلي له، وإقامة للاستنتاج السببي على العادة، وإقامة للعادة دليلاً أكبر للحياة الإنسانية.

عن الترجمة

لقد كان على المترجم أن يُعرب عن هذا المعجم الهيومي،

(22) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

ومن ورائه المعجم التجرببي، إعراباً يكون به سياق غير مغلط، وأساق محيل على الشيء الذي يعبر عنه قدر مساوته لعقرية اللغة التي ينطق بها.

واختار «الذهن» عبارة عن (Understanding)، ومد الترجمة سياقياً إلى (Mind)، وإن كان أداتها سياقياً كذلك بالفكرة. وإنه لعليم بغير ذلك من الاختيرات: إذا كان ذهب بعضهم إلى لفظة العقل يؤديهما بها⁽²³⁾، في سياقات غير هيومية (سيينوز، أو لايبنر مثلاً، أو لوك)، فإن بعضهم الآخر، ممن ليس أقلهم، قد ذهب في عين سياق هيوم إلى «ملكة الفهم»⁽²⁴⁾، أو «الفاهمة». وهو خيار نتفهمه وإن كنا لا نقبله. إن صيغ «الفاعلة» (الواهمة، الحاسة، الغاذية، الذاكرة، العاقلة... إلخ) هي صيغ ذات معنى في سياق من سيكولوجيا الملكات، ولكن لا الذهن ملكة، بل هو نسق، ولا الفهم، بما هو إدراك معن، هو المقصود، حتى نقوم له «فاهمة» تضمنه. وعندما يتحدث هيوم عن الذهن، فإنما يتحدث عن الانطباع أصلاً للفكرة، وعن التذكر، وعن تداعي الأفكار ومبادئ تداعيها، وعن العادة أو الاعتقاد، وعن التخيل انتقالاً من فكرة إلى أخرى، فالذهن، على حد عبارة ف. شيرباز، نسق يوحده عمل مبادئ تداعي الأفكار، ووحدته تلك من جهة كونها وحدة أسلوب، هي موضوع علم الإنسان.

(23) انظر كيف ترجم المفهوم، ضمن الدراسات اللوكية العربية، وهي نادرة: زكي نجيب محمود، جون لوك (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]). يترجمه مثلاً بعبارة «العقل».

(24) انظر كذلك اللايبنزي التونسي الطاهر بن قيزة، في ترجمته الرايعة لمقالة في الميتافيزيقا للايبنر، حيث ترجم عنوان كتاب لايبنر المعروف فاقترح: المقالات الجديدة حول ملكة الفهم البشري، وأحال إلى ترجمة أحمد فؤاد كامل التي نجحت النهج عينه وافتتحت: محاولات جديدة في ملكة الفهم البشري (غوفرييد فيلهلم لايبنر، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة الطاهر بن قيزة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)).

ولا يبعد أن يكون اختيار الفاهمة إنما أدى إليه ما كان من سبق ترجمة (Urteilskraft)، عند المترجم المسند موسى وهبة، وعلى عين وزنها وصيغتها الصرفية، بالحاكمة، إلا أن طرفي القياس هاهنا لا يطبق أحدهما على الآخر، فإذا كان في الإمكان أن نتحدث عن «ملكة الحكم» (Jugement) أو (Faculté de juger) وقدِيماً قالت العرب، (وحتى غير الفلاسفة منهم): «الحكومة»، فإنه لا يمكن إلا بكثير من العسف أن نتحدث عن ملكة الذهن، وحتى عن ملكة الفهم. لا بد أن يؤدي المقابل العربي معنى التسوق من الملوكات والعمليات الفكرية، ولا نظر الفاهمة قمية بهذا المعنى.

وفوق كل ذلك، فإن العبارة الإنجليزية (*Understanding*) ليست عبارة اصطلاحية بمدلولها اللغوي «المطروح في الطريق». صحيح أن الفعل الإنجليزي (*To Understand*) يفيد في متداول المعجم اليومي بعض معاني الفهم، ولكن نسل المفاهيم في الفلسفة لا يخضع لمنطق المعاني المطروحة إلا متى أنسست المفاهيم إحالاتها الجوهرية. وليس *الـ* (*Understanding*) فهماً، إلا لأنَّه قبل ذلك يقوم من الأشياء المعدَّة للفهم في مقام الحامل لعلاقتها، وفي وضع القاع الذي تستقر عليه فيكون لها معنى. ليس *الـ* (*Understanding*) فهماً إذًا، إنَّ هو إلا شرط كلَّ فهم. وعلى صعيده المخصوص تجري عملية الفهم بما هي ربط وارتباط وتداعٍ وبما هي تخيل وتذكر ومقارنة... إلخ.

ما هذا الذي هو تحت الأشياء يخلع عليها معنى؟ إنَّه ليس الفهم، بل الفهم (من جهة كونه ترتيباً، وإرجاعاً للأمور إلى نصابها... إلخ) حاصله. ثمة في *الـ* (*Understanding*) بعض معنى «التفاهمات» (*Understandings*) التي تُبرم حتى تُضحي عنصر كل تعايش أو تفاعل بين أطرافها. إنَّ فضاء الإبرام هذا هو

الـ (Understanding) وضمنه هو، في حيثه هو لا خارجه، يقع كلُّ فهم، أي كلُّ معرفة.

ما هذا الذي يحملُ الأفكار من حيث ترابطُها ويُوجِدُ لدى معرفة بها هي المعرفة الممكنة لي؟ إنه، بوجه ما، إطارُها: ذلك هو الذهن، لا ملكة من الملكات ولا قوة من قوى النفس، بل نسق قوى ونسق ملكات، وفضاء بروق للأشياء وتواردها في الخاطر: لذلك، فقد قرب هيوم الذهن، (Understanding) و(Mind)، من خشبة المسرح:

«The Mind is a Kind of Theatre, where Several Perceptions successively Make their Appearance; Pass, re-Pass, Glide Away, and Mingle in an Infinite Variety of Postures and Situations».

لا معرفة بغير هذه الآلة التي تصف الكيفيات التي تتداخل بها إدراكاتنا على خشبة المسرح تلك التي يمثلها الذهن. وليس هنالك من فهم ممكن إذا كان الفهم يحيل على أي واقعية من واقعيات الإدراكات والأفكار التي داخل الذهن، بل إنَّ شرط كون الذهن ذهناً هو فراغه من كل حكم مسبق موضوعي بالمعنى الفنومينولوجي من أي مصادر على التعالي.

إلا أنه لِمَا كان كلَّ فهم يقوم على منطق إحالة (Une Logique de la référence)، أي على جذع ثنائية دلالية، ولما كان هيوم يتبه إلى أنَّ تحقيقه إنما يقع خارج كلَّ سياق ماهوي أو جوهري، ولما كان الوهم الميتافيزيقي الذي دونه تأسيس علم الطبيعة البشرية إنما يتمثل في بحث الذهن في ما ليس الذهن «معدداً» للبحث فيه، وفي انخداع الفكر بمعرفة ما وراء عنصره، لما كان كلَّ ذلك، فإنَّ أداء الـ (Understanding) بالفهم ومشتقاته، مقامرة ميتافيزيقية ليس لها من

رصيد إلا ترابط بين أفكار وائللاف وبين انطباعات وهو قليل عن الفهم. ولذلك، فإنَّ مبحث العادة التي خرج بها هيوم من تأسيس العلاقة السببية على ضرورة عقلية، لا ينبغي أن تعني لنا إحالَة على دفع الفتنة مع عالم متوجَّه؛ إنَّها، وإنَّها فقط، عدَّة نَالْف فيها انطباعاتنا، وذلك هو عالمنا الوحيد.

الذهن مسرح الانطباعات والأفكار إذَا، ولكنَّ هيوم ينْبَهُ مباشرة إلى أنَّ استعارة المسرح لا ينبغي أن تغْلُطَنَا: «فالانطباعات المتعاقبة هي وحدها التي تكون ذهننا؛ وليس لنا أدنى معرفَة (Notion) عن مكان عروض هذه المشاهد. ولا عن المواد التي قد يكون ذهنتنا قُدَّ منها»⁽²⁵⁾. ولا يعني ذلك نفي هيوم، على الطريقة البركليوية (Berkeley: *esse est percipi*ii)، وجود هذه المواد أو مكانتها. وهو لا ينفي غير قدرتنا على معرفتها.

لقد أراد المترجم بهذه الاعتبارات السريعة تبرير اختيارات مركَّزية في ترجمة التحقيق، فإنَّ لم يُكتب لهذه الاختيارات أن تستقرَّ، لم يكن له من عذر غير جدة الدراسات الهيومية وقلة تقاليدها في المدونات الفلسفية العربية. ولكنَّا لدى ما أقدمنا عليه من ترجمة التحقيق قد أخذنا النفس فوق ذلك بأن نُقدر العربية على قول التجريبية، مواصلة لقولها الفلسفِي الأثيل، وإعادة استكشاف له، وتوسيعاً لمجال انطباقه.

ومع ذلك، فمشكلنا في العربية يظلُّ دوماً فارابياً (الحروف)؛ كيف يمكن نقلُ الكلمة من سياقها «الطبيعي» إلى دلالتها الاصطناعية، تلك الدلالة التي نصطنع فيها الكلمة لمعنى وتصانع

(25) الرسالة، الكتاب الأول، القسم الرابع، الفصل السادس، ص 253.

على ارتباطهما تصانعاً؟ إن الأمر لا يتعلّق مثلاً بتميّز للألفاظ والمفردات عن الاصطناع، بقدر ما يتعلّق بتصور اللغة عن تجربة المعنى. كيف يمكن للغة من اللغات أن تحتمل همّ نقد الميتافيزيقاً وهي لم تضيق بها ذرعاً؟ هل يمكن اختزال تجربة فكرية برمتها بتقويل لغة من اللغات لنمراد المفهومي الذي تتلخص فيه تلك التجربة. إنّ هذا هو جوهر المشكّل في ترجماتنا الفلسفية العربية: إنّ لن نخلق فلسفة بـإحداث كلمات الفيسبوك. وإنّ قائمة المفاهيم التي تؤدي ترجماتها من غير أن تتمثّل مقتضياتها ناقمة طويلة مطولة: هذه اللغة تكاد لا تسمع نفسها، وإنما في هذا يتمثل مشكلتها الحقيقي، وإننا لفي دور، بل في دوار منه.

إنّ الترجمة الفلسفية العربية بقصد خلق سياق لغوي لئن لم يصطبّحه سياق هو سياق الشيء الفلسفي، أشبه أن تصبح اللغة الفلسفية جمعجة ولغوأ. وإننا لنرى اليوم بينما أنسجة لزيفة من الدوال التي لا ندرى عما تتحدّث. لذلك، لا يمكن أن يكون الفيلسوف الذي يأتي اليوم، ترجماناً فحسب، إله خاصّة مفكّر، جوهر تفكيره أن تخلق الترجمة على يديه سياقاً يوازن الأصل، بل أن يخلق لها هو هذا السياق الموازن للأصل، حتى تكون ترجمة بحقّ، أعني أن تتكلّم انطلاقاً من الشيء نفسه، غيراً.

إنّ جيل الترجمة العرب اليوم، ولا سيما المتفلسفون منهم، لا يمكنهم الاكتفاء بتعليم الفلسفة عبر الترجمة. إنّ عليهم أن يتفلسفوا، أي أن ينظروا إلى الشيء الذي بات يعطي الفلسفة، كلّ فلسفة: العالم.

محمد محجوب

الفصل الأول

في مختلف أنواع الفلسفة

يمكن للفلسفة **الخُلُقية**^(*)، أو علم الطبيعة الإنسانية أن تعالج بحسب كيفيتين مختلفتين، لكلّ منها مزيتها التي لها، وكلّ يمكن أن تُسهم في الترويج عن النوع الإنساني وتعليمه وإصلاحه، فإذا هما تعتبر الإنسان مولوداً للفعل أساساً، ومتأثراً في تقويماته بالذوق والإحساس [متأثراً بهما]، إذ يجدُ في طلب هذا الأمر ويسعى إلى تجنب ذاك، على قدر القيمة التي تبدو لهما، وبحسب المظهر الذي يبدوان فيه. ولما كانت الفضيلة قد دُعدت من بين الأشياء جميعاً أنفَسها، عمِدَ هذا الصنف من الفلاسفة إلى تصويرها في أحبِ الألوان [إلى الناس]، مستلهمين كلَّ غون من الشعر والخطابة، ومعالجين موضوعاتهم في يُسرٍ وبداهة، وبأروع ما يُنظم، ليروق الخيال ويحرّك العواطف. وإنهم ليستصفون من الحياة العامة

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف. أما المشار إليها بعلامة (*) فهي من وضع المترجم].

(*) هكذا ترجم عبارة Moral. التي درجت في القرن الثامن عشر وفي هذا السياق، على إعطاء معنى المعرفة الاحتمالية واليقين الاحتمالي في مقابل البرهان. غير أنه لا ينبغي أن نغفل أن لها بالإضافة إلى معنى الأخلاق المتداول، معنى تقابل به الطبيعي والفيزيائي.

أغرب الملاحظات وألفت الصور، ويقابلون بين الطّباع بما يُظهر لنا تضادّها ويستحوذوننا إلى سبل الفضيلة تلوّيحاً بآفاق المجد والسعادة، فيوجّهون خطانا إليها قتباساً من أقوم التّعاليم واقتداء بأسطع الأمثلة. إنهم يحملوننا على أن نشعر بالفرق بين الرذيلة والفضيلة ويشرون أحاسيسنا ويعدّلونها. لذلك، تراهم يعتقدون أنهم قد أدركوا غاية أعمالهم كلّها ما إن يتمكّنوا من استمالة قلوبنا إلى محبّة الاستقامة والشرف الحقيقي.

وأمّا النوع الآخر من الفلاسفة، فيعتبرون الإنسان كائناً عاقلاً أكثر مما هو فاعل، ويجهدون في تربية ذهنه أكثر مما يجتهدون في تهذيب أخلاقه. هم يعتبرون الطبيعة الإنسانية موضوعاً للتأمل النظري، ويفحصونها، دقّيق الفحص، سعيّاً إلى إدراك تلك المبادئ التي تسير ذهنتنا وتثير إحساساتنا، وتجعلنا تقبل أو تُنكر موضوعاً بعينه أو فعلاً بعينه أو سلوكاً بعينه. وإنهم ليجدون أنه من العار على الآداب جميعاً أن لا تكون الفلسفة قد رسخت بعد، فوق كلّ جدل، أساس الأخلاق والتعقل والتقد، وأن تظلّ إلى الأبد مُخبرة عن الحقيقة والخطأ، والرذيلة والفضيلة، والجمال وال بشاعة، من غير أن يكون في مقدورها أن تحدّد مصدر هذه التّمييزات. وإنهم، إذ يعمدون إلى هذه المهمّة العسيرة، لا تشينهم عنده أيّ صعوبة؛ وإنما [تراهم] ينتقلون من الحالات الخاصة إلى المبادئ العامة، ثم يزيدون، فيتقدّمون ببحثهم إلى مبادئ أعمّ من تلك، فلا يهدأ لهم بال إلا متى بلغوا تلك المبادئ الأصلية التي تضع بالضرورة حدّاً للفضول الإنساني في كلّ علم. ومهما بدت تأمّلاتهم النظرية مجردةً، بل مستغلقة على عامة القراء، فإنّهم ينشدون موافقة العارفين والحكماء، ويعتقدون أنهم إذا ما تمكّنوا من اكتشاف بعض الحقائق المحجوبة التي قد تُسهم في تعليم اللاحقين، فقد أتوا من المكافأة

على قدر ما بذلوه من العمل طوال حياتهم.

ما من شك في أن الفلسفة البسيطة والواضحة ستظل دوماً حظية بتفضيل عامة الناس لها على الفلسفة الدقيقة والمستغلقة، وما من شك في أن الكثير سيوصون بها خيراً، لا لأنها أحب إليهم فحسب. وإنما لأنها، إلى ذلك، أفعع لهم من تلك الثانية. هي أدخلت في حياة الناس. تكتيف القلب والأهواء. وإنها إذ تشغله بتلك المبادئ التي تُسَيِّر أفعال الناس، لتصلُح من سلوكهم وتقرِّبهم من نموذج الكمال ذاك الذي تصفه لهم. وعلى العكس من ذلك، فإن الفلسفة المستغلقة، لما كانت تقوم على هيئة للفكر لا تخول له دخول مشاغل الحياة والعمل، بتلاشى حالما يغادر الفيلسوف عتمة الظل ليتنقِّر في وضع النهار. ولا يمكن لمبادئها أن تحافظ بسهولة على أي تأثير في سيرتنا وسلوكنا، فأحساس قلبنا واحتلاج أهواننا وهيجان عواطفنا، تبدد ظلام ستنتاجاتها كلها. وتحطط الفيلسوف العميق [الذي كان]، إلى مجرد رجل من الدهماء.

كذلك لا بد من الاعتراف بأن الفلسفة البسيطة قد حازت من الشهرة أدومنها عليها وأحقنها لها، وبأنه لا يبدو أن أصحاب الاستدلالات المجردة قد غنموا، إلى اليوم، أكثر من شهرة مؤقتة قد تكون جاءتهم نزوة من نزوات عصرهم أو جهالة من جهالاته، ولكنهم عجزوا عن أن يظلو أهلاً لها أمام أجيال لاحقة هي أنصف في الحكم عليهم [من عصرهم]، فمن السهل أن يغلط الفيلسوف العميق في استدلالاته الدقيقة، والغلط حتماً رحم للغلط. مadam [صاحب الغلط] يتمدى في ستنتاجاته لا يثنى عن القول بهذه التبيجة أو تلك غرابة مظهرها أو مخالفتها لمشهور الرأي، ولكن الفيلسوف الذي لا يقصد إلى أكثر من أن يكون ترجمان الحس الإنساني العام بألوان أزهى من ألوانه وأفتن، لا يتمادي في خطئه، إذا ما صادف أن

وقع، وإنما هو يثوب إلى المسلك القويم ويحصن نفسه من مخطر الأوهام بتجديد استلهامه من الحس العام ومن الأحساس الطبيعية للتنفس، فلقد ازدهرت شهرة شيشرون (Cicero) اليوم، ولكن سمعة أرسطو (Aristotle) قد خبت نارها أياماً خبوا. أما لابروبير (La Bruyère) فيقطع البحار ويظل مع ذلك محتفظاً بشهرته، ولكن سمعة مالبرانش (Malebranche) لا تتجاوز قومه وعصره. وقد يجد الناس يوماً لذة في قراءة أديسون (Addison)، حين يكون لوك (Locke) نسياً منسياً.

وإنما الفيلسوف الخالص شخص قل في العادة أن يرحب به بين الناس، فهم يسلمون بأنه لا يقدم للمجتمع شيئاً له فيه بعض ما ينفع أو ما يعجب: فهو يعيش بعيداً عن كل تواصل مع الناس، منقطعاً إلى مبادئ وتصورات نائية هي أيضاً عن فهمهم، ولكن الناس، من جهة أخرى، أشد احتقاراً للأخرين الجهالة، فلا شيء، في ملتهم واعتقادهم أبلغ تعبيراً عن فدامة القرىحة، من أن يتبلّد المرء، في عصر ازدهرت فيه العلوم، ولدى قوم انتشرت بينهم المعارف، عن كل شغف بهذه المباحث النبيلة. وإن أجود الطيّاع، في ما يعتقدون، الطّبع الذي يتوسط هذين الطرفين: يظلّ منها أهلاً للكتاب والأصحاب والأعمال، نظراً [بالعقل] وتذوقاً [بالقلب] على السواء، ويظلّ منها حافظاً، في فنون المحادثات، لما تربّيه فيه الآداب من حسّ التمييز ورقة الأسلوب، ويظلّ منها محافظاً، في ميدان الأعمال، على تلك النزاهة وذلك الإنقاذه، نتيجتين طبيعيتين لفلسفة موزونة، وليس أنفع، في نشر مثل هذا الطّبع المكتمل وفي تهذيبه، من المؤلفات السهلة أسلوباً وطريقة، تلك التي لا تُفرط في تَسخّح الحياة، وتلك التي لا يتوقف فهمها على كبير عکوف عليها ولا على كثير انقطاع إليها، والتي ترد المتعلم إلى أهله وقد تشبع بالمشاعر

النبيلة والتعاليم الحكيمة الصالحة لكل متطلبات الحياة البشرية، فإذا الفضائل قد غدت بهذه المؤلفات محببة. وإذا العلوم قد أضحت بها محببة، وإذا صحبة الناس قد أمست مهذبة [للعقل]، وإذا العزلة قد باتت ممتعة [للعقل].

الإنسان كائن عاقل ، وباعتباره كذلك يتلقى من العلم ما يخصه من القوت والغذاء، غير أن حدود الذهن الإنساني لديه هي من الضيق بحيث إن ما يُرجى لتحقيقها - في هذه المسألة الخاصة - من مقدار أمنه ومكتسباته، هو ضئيل. والإنسان كائن اجتماعي بقدر ما هو عاقل ، ولكنَّه هاهنا أيضاً لا يستطيع أن ينعم دوماً بصحبة ممتعة ومسليَّة ، ولا أن يرعى لتلك الصحبة في نفسه من الشغف بها ما يحفظها. والإنسان كذلك كائن فاعل ، فيلزمُه بموجب هذه الهيئة وبموجب مختلف ضرورات الحياة الإنسانية، أن يخضع إلى مقتضيات الأعمال والمشاغل ، ولكنَّ الفكر يحتاج إلى الراحة ساعة بعد ساعة ، وليس يمكنه دائماً مجازاة ميله إلى الجد والعمل. يظهر إذاً أن الطبيعة قد استصفت من أخلاط الحياة مزيجاً هو أنسابها إلى بني الإنسان ، وأنها قد أسرت إليهم منذرة ألا يسترسلوا إلى أي من نوازعهم استرسالاً، فيقعدوا منه عَجَزاً عن غيره من المشاغل والمباحث. تقول لهم: أطلقوا ما شئتم العنان لهياكم بالعلم ، ولكن جعلوا علمكم إنسانياً يمكنه التعلق مباشرة بالعمل وبالمجتمع. ألا قد حرمتُ عليكم كل تفكير مستغلق [على الناس] وكل بحث موغل سحيق؛ لأسلطُنَّ منهما شرَّ العقاب [على من لا يسمع منكم] بما يسوقانه عليكم من وجوم السويء ، وبما يجرّانكم إليه من الريبة التي لا تنتهي ، وبما ستستقبل به اكتشافاتكم المزعومة من البرود عندما تنشرونها. يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً ، ولكنَّ ، عبر كامل فلسفتك تلك ، ابقَ إنساناً.

لو كان عامة الناس يكتفون بتفضيل الفلسفة البسيطة على الفلسفة المجردة والعميقة، من غير أن يتعيّبواها ولا أن يحتقروها، لما كان على المرء حرج في أن يتمثل إلى هذا الرأي المنتشر وأن يترك لكلّ شخص أن ينعم بذوقه وشعوره من دون رقيب؛ ولكن، لما كان الأمر يصل في كثير من الأحيان إلى أبعد من ذلك بكثير، وحتى إلى حدّ الرفض المطلق لجميع الاستدلالات العميقية أو لما جرى عند الناس تسميتها بالميافيزيقا، فإنّا سنعتمد الآن إلى النظر من دون مبالغة أن ننصرها به.

ويمكننا أن نبتدئ فنلاحظ أن إحدى الفوائد المعتبرة التي تحصل عن الفلسفة الدقيقة والمجردة هي خدمتها للفلسفة البسيطة والإنسانية التي لا تقدر أبداً، من دون الأولى، أن تبلغ درجة مرضية من الدقة في مشاعرها، وتعاليمها أو استدلالاتها: هل كانت الآداب الرفيعة كلّها إلا صوراً من الحياة الإنسانية في مواقف مختلفة وأوضاع عديدة، فنستوحى منها مختلف أحاسيس الثناء أو التغريّع، والإجلال أو الاستخفاف، بحسب ما للموضوع الذي تعرضه علينا من الخاصيات، فإن الفنان لأنّه قادر على النجاح في مثل هذا الأمر إذا ما هو كان، إلى ذوقه الرفيع ودركه السريع، ذا معرفة مدققة بما يميز الرذيلة عن الفضيلة مما في كلّ منها من الهيئة الذاتية، ومن العمليات الذهنية وتصرُّف الأهواء واختلاف أصناف الإحساس. ومهما بدا هذا التبَطُّن أو هذا التنقيب مضنياً، فإنه يصبح من بعض الوجوه لازماً لدى أولئك الذين قد يرثون النجاح في وصف المظاهر الواضحة والخارجية للحياة والعادات، فالبشر يضع أمام أعيننا أقيح المناظر وأبعشها، ولكن علمه مفید للرسام في رسمه ولو كان صورة لفينوس (Venus) أو لهيلين (Helen)، فهذا الرسام يلزمها، إذ هو يستخدم كلّ ما أöttى في منه من أبهى الألوان، وإذا هو يودع في

رسومه من الهيئات أكملها رشاقة وأشدُّها تحريكاً للنفس، أن يكون فطناً إلى البنية الداخلية للجسد البشري، وإلى مواضع العضلات فيه وتركيب العظام، وإلى كل جزء من أجزاء البدن وكل عضو فيه، وظيفته وصورته، فالتدقيق في كل الأحوال مفيدٌ للجمال، والاستدلالُ الصحيح في كل الأحوال مفيدٌ للإحساس المرهف. ولعل ما قد نذهب إليه من امتداح أحدهما بانتقاد الآخر هو عين العبث.

وإنه ليتمكننا أن نلاحظ، فوق ذلك، أن روح التّدقيق، في كل فنٍ من الفنون وفي كل مهنة من المهن، مهما كان مدى امتلاكتنا له، يقرب هذه من كمالها أيّما تقرّيب، فيجعلها أخدم لمصالح المجتمع. ولئن جاز للفيلسوف أن يبتعد عن الأعمال، فإن روح الفلسفة إذا ما اجتمع على رعايته كثير من الناس، لا بد أن يتشرّش شيئاً فشيئاً فيعمّ المجتمع ويخلع على سائر الفنون والمهن دقةً متساوية، فيكتسب رجل الدولة بذلك مزيداً من التبصر والإلطفاف في توزيع السلطة وموازنتها، ويحصل رجل القانون مزيداً من الانتظام في صناعته، ومن الحذر في خططه وعملياته. لقد باتت الحكومات الحديثة أمنـت استقراراً من القديمة، كما باتت الفلسفة الحديثة أدقّ من القديمة، ولعلـهما لاتزالـان تتحسنـان معاً في تدرجـ منـاسبـ.

ولو لم يكن من فائدة تجني من هذه الـدراسـات إلا إرضـاء فضـولـ بـريـءـ، لقد كان ذلك مما يجب عدم استـنقـاصـهـ، إذـ كانـ مـدخـلاـ لـنـاـ إـلـىـ بـعـضـ هـذـهـ المـبـاهـجـ الآـمـنـةـ والمـطـمـئـنـةـ التـيـ تـتـاحـ لـلـنـوـعـ الإـنـسـانـيـ. إنـ آـنـسـ الدـرـوبـ وـآـمـنـهـاـ فـيـ الـحـيـاةـ، تـلـكـ التـيـ تـأـخـذـنـاـ عـبـرـ سـبـلـ الـعـلـمـ وـالـعـرـفـ. وـلـمـ يـقـدرـ عـلـىـ إـزـالـةـ بـعـضـ ماـ يـعـتـرـضـ النـاسـ فـيـهـاـ مـنـ الـعـوـائقـ أوـ عـلـىـ أـنـ يـنـهـجـ فـيـهـاـ جـدـيدـ أـفـقـ، حـقـيقـ كـلـ الـحـقـ بـأـنـ يـعـتـبرـ مـنـ ذـوـيـ الـفـضـلـ عـلـىـ الـإـنـسـانـيـةـ. وـرـغـمـ أـنـ هـذـهـ الـبـحـوثـ قـدـ تـبـدوـ شـاقـةـ وـمـجـهـدةـ، فـإـنـ الـأـمـرـ فـيـ بـعـضـ الـعـقـولـ يـجـريـ عـلـىـ مـاـ

يجري عليه في بعض الأجسام، فإن هذه إذا كانت تنعم ببنية قوية وصحّة موفورة، تحرّكُتُ مُعسراً التمارين وجنت لذة مما قد يbedo لعامة الناس مضنياً مرهقاً. حقاً إن الظلام متعب للذهن وللعين معاً، ولكن إخراج النور من الظلمات، مهمماً كلفنا من الجهد، فيه لا شك سرور للناس ومتعة.

ولكن بعضهم يعترض بأنَّ هذه الظلمة التي تتصرف بها الفلسفة العميقه وال مجردة ليست فقط شاقة و مجده، بل هي كذلك مصدرٌ للريبة والوهم لا عاصم منه. وهاهنا في الحقيقة يكمن أصح الاعتراضات وأكثرها وجاهة على قسم هام من الميتافيزيقا: إنها ليست علمًا بأتى معانى العلم. وإنها إما أن تصدر عن صلف الإنسان، إذ يجتهد اجتهاداً لا طائل من ورائه في الدخول إلى موضوعات مستغلقة على الذهن استغلاقاً، أو أن تصدر عما تعمد إليه سعودات الجمهور من حيلة تعضيد الأشواك، تسترأ بها على وهنها وتحصيناً له، بعد أن ظهر عجزها عن المنازلة على البساط. فمتي طردت من تلك البساط هرعت إلى الغابة كما يهرب اللصوص، وظلت تترصد أي نهج غير محروس من أنهج الذهن، لتنقضَّ عليه انقضاضاً ونهال عليه بألوان الرّعب الديني والأحكام المسبقة: وويل لأشدّ الفوارس ساعة الغفلة! وما أكثر الذين فتحوا الأبواب لأعدائهم جبناً وبلادة، وطابوا، من دون إكراه، إلى استقبالهم صاغرين منصاعين، كما لو كانوا أسيادهم الشريعين.

ولكن، هل في ذلك ما يكفي لتبرير تخلي الفلسفه عن مثل تلك البحث واتصال تركهم السعودة في ملاذتها؟ ألا يحدُّر بهم أن يستخلصوا عكس ذلك، فيدركون ضرورة نقل الحرب إلى أخفى مخابئ العدو. إلا إنه ليس لنا من معّول على أن الناس قد تحملهم خيباتهم المتعاقبة على أن يتخلّوا في النهاية عن هذه العلوم الخاوية

فيكتشفو للعقل البشري مجاله المخصوص. ذلك أنه بالإضافة إلى كون الكثير من الناس يجدون عظيم الفائدة في استمرار لؤكهم لمثل هذه الموضوعات، فإنه لا يعقل أبداً أن يكون لحجّة اليأس الأعمى مكاناً في مجال العلوم. ومهما كانت المحاولاتُ السابقة فاشلةً، فإنه لا يزال يحقُّ لنا الأملُ في أن نبلغ بالاجتهد ومواتاة الحظ أو بمطرد الحكمة لدى متعاقب الأجيال إلى اكتشافات لم تعرفها الأزمنة السابقة. ليندفعنَ كلُّ عقلٍ مغامر نحو عزيز الغُنم لا تحطُّ من عزمه خيَّابُ السابقين، بل تحرّكه طموحاً إلى أن يستأثر بشرفِ كسبِ مش هذه المغامرة العنيفة. إنَّ المنهج الوحيد الذي نقدِّرُ به على تحرير المعرفة من هذه المسائل المستغلقة هو أن تجذَّب في تقضي طبيعة الذهن البشري وأنْ نبيّن من خلال تحليل دقيق لقواه وطاقاته أنه ليس مُعَدّاً بأي وجه من الوجوه للمخوض في مثل هذه الموضوعات القصبة والمستغلقة. لا مهرب لنا من القبول بهذا الإجهاض إذا ما رمنا راحة العيش من بعده دوماً. لابد لنا من بعض الحررص في رعاية الميتافيزيقا الحقّ إذا ما رمنا تحطيم الموهومة واللقيطة. وإذا كان كسلُ البعض هو الذي يَقِيمُ هذه الفلسفة المغالطة، فإنَّ الفضولُ هو الذي يرجحه لدى البعض الآخر، فلا يمتنع أن تتلو اليأس الذي يسود أحياناً أذكى الآمال وأحدُ التوقعات، فالاستدلال الدقيق والصحيح هو العلاج الشامل الوحيد والمناسب لكل الأشخاص والاستعدادات. وهو وحده القادر على تحطيم تلك الفلسفة المستغلقة وتلك الرطانة الميتافيزيقية التي إذا ما اختلطت بشعوذات الجمّهور أشبه أن يتلهيها أصحاب العقول المتقاعسة وتراءت لهم علمٌ وحكمة.

وثمة بالإضافة إلى مزية الاستبعاد المرؤى لأبغض أجزاء المعارف وأكثرها ريبة، عدة مزايا إيجابية أخرى تحصل من تمحيص دقيق لقوى الطبيعة البشرية وملكاتها، فمما يلفت النظر أن عمليات

الذهن، مهما كان حضورها فينا حميمًا، يكتنفها الغموض كلما أخذناها موضوعاً للتفكير، فيحسُرُ البصر وقد أغياه تبين تلك الخطوط والحدود التي تفرق بينها وتميز بعضها عن بعض، فإن تلك الموضوعات تدقّ عن أن تحافظ طويلاً بعين مظاهرها ووضعها، ولا بد من ضبطها في الحين بنفاذ فائق يصدر عن الطبيعة ويحسنه التّعُود والتّفكير. وهكذا فإن مجرد معرفة مختلف عمليات الذهن، وفصل بعضها عن البعض الآخر وتبويتها إلى ما يناسبها من الأبواب وإصلاح كل تلك الفوضى الظاهرية التي تتغشاها كلما جعلناها موضوعاً للتفكير والبحث، إنما هو إقامة لجزء غير هين من العلم، فلئن كانت مهمة التنظيم والتّمييز هذه عديمة الجدارة إذا هي تعلقت بالأجسام الخارجية بما هي موضوعات حواسنا، فإن قيمتها تتعاظم إذا سلطناها على عمليات الذهن، وذلك بالقياس إلى ما نلقاه من الصعوبة وما نبذله من الجهد في إنجازها، فلو لم يكن لنا أن نذهب إلى أبعد من هذه الجغرافيا الذهنية أو من هذا التّحديد لأجزاء الذهن وقواه المتمايزة، لقد كان لنا في هذا القدر ما ترضي به النفس. وعلى قدر ما قد يبدو لنا هذا العلم بديهيًا (وما هو بالبديهي أصلًا) ينبغي أن يزداد احتقارنا لجهله لدى كلّ من يدعى المعرفة والفلسفة.

وكذلك، فإنه لا يمكن أن يبقى مجلّ لنتظرن على هذا العلم بأنه قد يكون وهميًّا وغير يقيني، اللهم إلا أن نقول بريبيبة هدامه حاطمة لكلّ نظر، بل لكلّ عمل كذلك، فلا مجال للشك في أنّ الذهن قد أعطى قوى وملكات عديدة، وأنّ هذه القوى متميزة عن بعضها البعض، وأنّ ما كان الإدراك المباشرُ يتميّز بحقّ، كان ممكّن التّمييز [كذلك] لدى التّفكّر. وبالتالي فلا مجال للشك في أنه ثمة صدق وكذب في كلّ القضايا ذات الصلة بهذا الموضوع، وأنّ هذا الصدق وهذا الكذب لا يخرجان عن دائرة الذهن الإنساني، فشلة

كثير من مثل هذه التمييزات الواضحة، كتلك التي بين الإرادة والمذهن، وبين المخيلة والانفعالات، وهي أمور تقع ضمن فهم كل مخلوق بشري. وحتى التمييزات التي قد تكون ألطف من هذه وأوغل في الفلسفة، فإنها لا تقلُّ عنها حقيقة ويقيناً، ولو أنها أعسر على الفهم منها. ولعلَّ ما توصلت إليه أمثال هذه التحقيقات، ولاسيما الأخيرة منها، من نجاح، يعطينا فكرة أدقَّ عما لهذا الفرع من الفلسفة من اليقين والمتانة. أثراًنا مع ذلك نُكِبِّر قيمة عمل فيلسوف يعطينا نسقاً صحيحاً للكواكب، ويرتب مواضع هذه الأجسام القصبة ونظمها، في حين تستصغر شأن أولئك الذين يسطرون بكثير من التوفيق [حدود] أجزاء الذهن، وهي أقرب ما يعنينا؟

ولكن، ألا يجوزُ لنا أن نؤمل من الفلسفة إذا ما رعيناها بعناية وحرصَ الجمهور على تشجيعها، أن توسع بحوثها مزيداً، فتكشف، إلى حدَّ ما على الأقل، عن خفي الموارد والمبادئ التي تحرّك لذهن (Mind) الإنساني في عمسياته؟ لقد ظلَّ الفلكيون طويلاً يكتفون بالاستدلال، انطلاقاً من [ملاحظة] الظواهر، عنى الحركات الحقيقية التي للأجسام السماوية وعلى نظمها ومقدارها، حتى طلع عليهم أخيراً فيلسوفٌ بدا أنه توصل بأوفق البراهين إلى تحديد القوانين والقوى التي تسير دورات الأفلاك وتوجهها. ولقد تمَّ ما يشبه ذلك في أجزاء أخرى من [معرفة] الطبيعة. وليس ثمة ما يبرر اليأس من نجح مماثل لتحقيقاتنا في قوى الذهن وبنيته، إذا ما نحن تابعنا هذه التحقيقات بقدر مماثل من الكفاءة ومن الحذر، فمن المحتتم أن تكون كلَّ عملية من عمليات الذهن وكلَّ مبدأ من مبادئه متوقفٌ على عملية أخرى ومبأداً آخر، مما قد يُحتاج معه لرفعهما إلى مبدأ أعمَّ منهما وأكثر كليّة: وهذا، فإنه سيكون عسيراً علينا، قبل الامتحان المتأني، بل وحتى بعده، أن نحدد التحديد الدقيق مدى ما

يمكن لهذه البحوث أن تمتّد. وما من شك أن مثل هذه التحقيقات تحاول كلّ يوم، بل يحاولها حتى بعض من هم الأكثر إهمالاً إذا تفاسروا. وليس أوكدا على المرء من أن يشرع في هذا المسعى بأقصى ما أوتي من العناية والانتباه، فإنما كان ذلك المسعى واقعاً في دائرة الذهن الإنساني، أمكنته أخيراً أن يتوقف إلى تحقيقه، وإن هو لم يكن ضمن تلك الدائرة، تركه آمنا مطمئناً. ولاشك أن هذه النتيجة الأخيرة غير مرغوب فيها، ولا ينبغي أن يخفّ إليها المرء: فكم ينبغي أن نبخس هذا النوع من الفلسفة جمالها وقيمتها، متى قبلنا مثل هذا الافتراض؟ ولقد دأب أصحاب مصنفات الأخلاق لحد اليوم على أن يعمدوا لدى اعتبار تلك الأفعال التي تثير إقبالنا أو نفورنا إلى البحث عن مبدأ مشترك ما يمكن أن يرجعوا إليه تنوع هذه الأحساس. ورغم أنهم، في بعض الأحيان، قد غالوا في الأمر كثيراً، بتحمّسهم لمبدأ عام واحد، فلا مناص من الاعتراف، مع ذلك، بأنهم معذورون في توقعهم العثور على مبادئ عامة يصحّ أن تُرجع إليها جميع الرذائل والفضائل. كذلك كان الأمر في ما تعلق بمجهود نقّدة [الأداب والفنون] والمنطقة بل وحتى السياسيين: فمحاولاتهم لم تفشل فشلاً كاملاً، ولو أنّ مزيداً من الوقت والتدقيق مع تفان لا يني، ربما قربت هذه العلوم من كمالها تقريباً، فإن نلقي دفعة واحدة بكلّ الادعاءات التي من هذا القبيل هو ربما أكثر خفةً وتهافتًا ودوغمائية من أشد الفلسفات صلفاً ووثوقاً، إذ تعمد، بكلّ خشونة، إلى محاولة فرض أوامرها ومبادئها على الجنس البشري.

وهبّ أنّ هذه الاستدلالات حول الطبيعة الإنسانية تبدو مجردة وصعبة الفهم، فإن ذلك لا يجيز لنا أن ننتظرن عليها بأنّها خاطئة، فمن البين، على العكس من ذلك، أنّ ما خفي، لحد اليوم، عن كثير من حكماء الفلسفه وذوي بصيرة النافذة منهم، لا يمكنه أن

يكون شديد الوضوح والسهولة. ومهما كان الجهد الذي تكلّفنا إياه هذه البحث، فإنه يحقّ لنا أن نجد أننا نلنا ما نستحقّ من المكافأةً غنماً ومتّعة معاً، إذا ما تمكّنا بواسطة هذه البحث من أن نضيف إلى مخزون معارفنا من الموضوعات التي يعجز اللسان عن تقدير أهميتها.

ولمّا لم يكن الطابع المجرد لهذه التأملات عنوان حظرة لها، بل كان عيباً فيها، ولمّا كان يمكن لمثل هذه الصعوبة أن تُغلب بالصناعة والعناء، ويتجنّب كلّ ما لا حاجة له من التفاصيل، فقد حاولنا في هذا التحقيق الذي نعرض، أن نلقي بعض الضوء على موضوعات ظلّ ما فيها من عدم اليقين يشّطط إلى اليوم عزم الحكماء، وما فيها من الغموض يحبط الجهلة. سنكون سعداء لو تمكّنا من توحيد ما يفصل بين مختلف أنواع الفلسفة، لنوقّت بين عمق التحقيق ووضوّه، وبين الحقيقة والجَهَة! ولنكونَ أسعد من ذلك لو تمكّنا، بتفكيرنا على هذا النحو البسيط، من أن نقوّض أسس فلسفة عويسة يظهر أنها لم تكن لحدّ الساعة إلا مخبأ للشعوذة وغطاء للعبث والخطأ.

الفصل الثاني في أصل الأفكار

سيقرّ كلّ واحد متّا بغير تردد بأنّه ثمة فرق كبير بين إدراكات (Perceptions) الذهن، عندما يشعر إنسان بألم الحرارة المشطة، أو بلذة الدّفء المعتدل، ثمّ عندما يستحضر بعد ذلك إلى ذاكرته هذا الإحساس (Sensation)، أو يستبهّ بمخيّلته، فهاتان الملكتان قد تحاكيان أو تنسخان إدراكات الحواس، ولكتّهما لا تستطيعان أبداً بلوغ القوة والحدّة التي للإحساس الأصلي. وغاية ما نقول عنهما حتى عندما تعملان بأقصى ما لهما من المتانة هو أنّهما تمثّلان موضوعهما على نحو فيه من الحياة، ما يكاد يجعلنا نقول إنّا نحسّ به أو نراه: ولكتّهما لا تستطيعان أبداً أن تبلغا هذه الذروة من الحدة بحيث يجعلان كلّ هذه الإدراكات غير قابلة للتمييز بعضها عن البعض الآخر، اللهم إلا أن يكون الذهن مضطرباً لسقم أو لجنون ألمّ به، فمهما تألقت ألوانُ الشّعر، لم يمكنها أن تصوّر موضوعات طبيعية تصويراً يجعلك تحمل الوصف محملاً المشهد الطبيعي. إنّ أشدّ الأفكار حيّة تظلّ دون أبهت الإحساسات.

وإنّه ليمكّتنا أن نلحظ مثل هذا التميّز جارياً على كلّ إدراكات الذهن الأخرى، فهذا الرجل الذي أخذته سورة غضب لن يحرّكه

غضبه كمن يكتفي بالتفكير في ذلك الانفعال. وإذا ما حدثتني عن فلان بأنه محب، فإني أفهم بيسر ما تعنيه، وأكون تصوراً مطابقاً لوضعه، ولكنه لن يمكنني أبداً أن أخلط بين ذلك التصور وبين الفوضى والاضطرابات الحقيقة لانفعال [الحب]. وعندما نتفكر في مشاعرنا وفي ما لحقنا من الانفعالات في الماضي، فإنّ فكرتنا تكون مرأة أمينة [لها] وهي تنسخ موضوعاتها بكل صدق؛ ولكن الألوان التي تستعملها تبدو ذاوية باهتة متى قارناها بتلك الألوان التي اصطبغت بها إدراكاتنا الأصلية، فليس من الضروري أن يكون المرء من ذوي التمييز الحاد أو أن يكون ذا عقل ميتافيزيقي للتفريق بينهما.

يمكننا عند هذا الحد إذاً، أن نقسم كلّ إدراكات ذهننا إلى صنفين أو نوعين يتمايزان باختلاف درجات القوّة والحدّة في كلّ منها، فأما أقلّهما قوّة وحيوية فتسمى عامة خواطر (Thoughts) أو أفكاراً (Ideas). وأما النوع الآخر من الإدراكات، فلا يتوفّر لها اسم لا في لغتنا ولا في أغلب اللغات الأخرى؛ وأقدر أن ذلك يعود لعدم الاضطرار في أيّ غرض من الأغراض ما خلا الغرض الفلسفي، إلى لفظ عام أو إلى تسمية عامة تُرتب تحتها تلك الإدراكات، فلنحوّز لأنفسنا بعض الحرية لتسميتها انطباعات (Impressions)، مستعملين هذه البفطة في معنى يختلف بعض الاختلاف عن استعمالها الجاري. إذاً أعني بلفظة الانطبع جميع إدراكاتنا الأكثر حياة، إذ نسمع، أو نبصر، أو نحسّ، أو نحبّ، أو نكره، أو نشتهي، أو نريد. ونحن نُميّز الانطباعات عن الأفكار، وهي الأقلّ حيويةً ضمن الإدراكات التي نعيها عندما نتفكر في تلك الإحساسات أو الحركات التي تقدّم ذكره.

لا شيء، في ما نراه بدهيّاً، يمكنه أن يبدو أكثر خروجاً عن

الحد من خاطر الإنسان، فهو لا يُفلت من كل سلطان ونفوذ للإنسان فقط، بل هو ليس حتى مقيداً بحدود الطبيعة والواقع، فإن نكون صور أحوال، وأن نركب أشكالاً ومظاهر مفزعة، لا يكلف المخيّلة من الإزعاج أكثر مما يكلّفها مجهدٌ تصور الأشياء الطبيعية والمعروفة لنا. وإذا كان الجسم حبيس كوكب واحد، يرسُف^(*) عليه تحامل المجهد من العسر، فإنّ الخاطر يمكنه أن يحملنا في لمح البصر إلى أبعد أصقاع الكون، بل حتى إلى ما وراء الكون، إلى الشّوаш الذي لا حدّ له، حيث يقال إنّ الطبيعة تمتد في فوضى عارمة، فما لم يُرَّ قطّ، وما لم يُسمع بتة، يمكنه مع ذلك أن يتصور. وليس ثمة شيء يخرج عن مقدور الخاطر، اللهم إلا ما كان يحمل في ذاته تناقضًا مطلقاً.

ورغم أنه يبدو أنّ لخاطرنا هذه الحرّية التي لا حد لها، فإنّا، إذا ما فحصناه عن قرب، وجدنا أنه في الحقيقة رهين حدود ضيقة، وأنّ كامل هذه المقدرة الإبداعية التي للذهن لا تتجاوز قوّة التركيب والتّقلل والتّزيادة أو التّخفيف من المواد التي توفرها لنا الحواس والتّجربة. عندما تخطر ببالنا فكرة جبل ذهبي، فإنّا لا نزيد عن ربط فكريتين قابلتين للارتباط بما فكرتا «الذهب» و«الجبل»، وقد أفنناهما من قبل. ويمكننا تصور فرس فاضل؛ ذلك لأنّا بالرجوع إلى شعورنا نستطيع أن نتصور الفضيلة، وهذه يمكننا أن نركبها إلى صورة فرس وشكل فرس، وهو حيوان أليف لنا. وباختصار، فإنّ كلّ مواد التّفكير هي مشتقة إما من إحساسنا الدّاخلي أو من إحساسنا الخارجي. وإنما إلى الذهن والإرادة وحدهما يرجع مزج هذه وتركيبها. وبعبارة

(*) رسف (To Creep): «مشي مشي المقيد إذا جاء يتحامل برجله مع القيد» (تاج العروس للزبيدي، وكذلك فقه اللغة وسر العربية للتعالي).

فلسفية، سأقول إن كلّ أفكارنا، وهي أضعف إدراكاتنا، هي نسخ من انتطاعاتنا وهي أقوى تلك الإدراكات.

وحتى أستدلّ على ذلك، فإنني أأمل أن تكون الحجتان الآتيتان كافيتين. أولاً، إننا عندما نحلل خواطرنا أو أفكارنا، مهما كانت مركبة أو جليلة، نجد دائمًا أنها تنحدر إلى تلك الأفكار البسيطة التي سُسخت عن سابق شعور أو إحساس. وحتى تلك الأفكار التي تبدو للوهلة الأولى أبعد ما يكون عن هذا الأصل، فإننا نكتشف بعد تدقيق النظر أنها إنما اشتقت منه، ففكرة الله، بما تعنيه موجوداً واحداً لعقله ولحكمته ولخيريته، إنما تصدر عن التفكير في العمليات التي لدهننا نحن، والتوسيع الاممحدود لخصال الخيرية والحكمة تلك. بإمكاننا أن نقدم في هذا التحقيق إلى الحد الذي نريد، سنجد دائمًا أن كل فكرة نتفحصها هي منسوبة عن انطباع مماثل. وإن أولئك الذين سيقولون إن هذا الإقرار لا هو كليّ الحقيقة، ولا هو خال من الاستثناءات، ليس لهم إلا طريقة وحيدة لدحضه، وهي بسيطة: أن يأتوا بتلك الفكرة التي هي في رأيهم غير مشتقة من ذلك المصدر. وسيقع علينا نحن ساعتها، إن نحن تمكنا بنظرتنا، أن نأتي بالانطباع أو بالإدراك الحق الذي يناسب تلك الفكرة.

وثانياً، إذا حدث، بسبب تعطل عضو من الأعضاء، أن إنساناً ما لم يكن قادراً على إحساس ما، فإننا نجد دائماً أنه عاجز قليلاً عن الأفكار المتعلقة بذلك الإحساس، فالاعمى لا يمكنه أن يكون أبداً فكراً عن الألوان. وكذلك الأصم، عن الأصوات، فإذا ما عاد لأي منهما ذاك الحس الذي كان يعوزه، انخرق له به معبر جديد إلى إحساساته، ينخرق به كذلك ممّا إلى الأفكار، فلا يوجد صعوبة في تصور تلك الموضوعات. وعلى نفس هذا التحول يكون الأمر إذا ما كان الموضوع المخصوص بإثارة أي إحساس، لم يُعرض من قبل

أبداً على العضو، فليس للأبوني^(*) ولا للزنجي أي فكرة عن نكهة الخمر. ورغم أنه يندر بل يكاد ينعدم أن تجد حالات من مثل هذا القصور في الذهن حيث يكون شخص ما لم يشعر أبداً أو هو عاجز تمام العجز عن الشعور بإحساس أو بانفعال هو مع ذلك منتشر لدىبني جنسه، فثمة ما يبرر في هذا الموضع نفس هذه الملاحظة ولو أنها هاهنا أخفُ. ثم إنه لا يمكن لإنسان ذي طبع رقيق أن تكون له فكرة عن الثأر العنيد أو عن القسوة، لا ولا يمكن لقلب أناي أن يتصور ذري الصدقة والكرم. ومما يسلم به بسهولة أن كائنات أخرى قد تملك كثيراً من الحواس مما لا تصور لنا عنه، لأن أفكار هذه الحواس لم تصل إلينا أبداً، بالأسلوب الوحيد الذي تحل به فكرة في الذهن وفي الفكر، أعني بالشعور الفعلي والإحساس بها.

ومع ذلك فثمة ظاهرة مناقضة، قد تدلّ على أنه ليس من المحال مطلقاً على الأفكار أن تنشأ مستقلة عمّا يقابلها من الانطباعات. وأعتقد أنها ستسسلم بسهولة بأنَّ عديد أفكار الألوان المتميزة، التي تحلّ فينا بواسطة العين، أو كذلك أفكار الأصوات، التي تحملها [إلينا] الأذن، هي فعلاً مختلفة في ما بينها مع أنها متشابهة كذلك، فإذا صَحَ ذلك عن الألوان المختلفة، كان لابد لا يقل صحة عنه في ما تعلق بتفاريق اللون الواحد. وتنشأ عن كل واحد من هذه التفاريق فكرة متميزة مستقلة عن البقية. ولو أنكرنا ذلك، لجاز لنا أن ندرج بين التفاريق تدرجًا متصلًا فتنتقل من دون أن نشعر من لون ما إلى أبعد الألوان عنه. وإذا أنكرنا اختلاف أي من التفاريق الوسطى، صار من الخلف أن ننفي تماهي الأول

(*) من سكان لابلاند (Lapland): وهي منطقة تقع في شمال النروج والسويد وفنلندا، وشمال غرب الاتحاد السوفيتي، وسكانها قليلون، ذوو رؤوس قصيرة وجبهات عريضة، يعملون في رعاية الغزلان وصيد السمك.

والأخر، فلتتخيل إذا شخصاً ظلَّ ممتنعاً ببصره ثلاثين عاماً حتى ألف جميع أصناف الألوان على التمام، إلا أحد تفاريق اللون الأزرق، مثلاً، لم يسعفه الحظ أن صادفه يوماً، ثم لتبسط أمام ناظريه جميع تفاريق ذلك اللون، ما عدا هذا الذي أفردنا، ولتجعلها تدرج هبوطاً من أدنىها إلى أعلىها، فمن الواضح أنه سيرى عند موضع التفارق الغائب بياضاً، كما سيحس بمسافة لونية تكون أكبر هناك منها في موضع آخر. أسأل إذاً عما إذا كان يمكنه، باعتماد مخيلته التي له، أن يعمر هذا الغياب، وأن ينشئ لنفسه فكرة ذلك التفارق المخصوص، رغم كون حواسه لم تحمله إليه أبداً من قبل. أعتقد أن بعض الناس سيرونـه قادرـاً على ذلك. وقد يكون ذلك شاهداً على أن الأفكار البسيطة ليست دائمـاً وفي كل حال مستمدـة من الانطباعـات المطابقة لها. ولكنـ هذه الحال هي من الندرة بحيث تكاد لا تستحق أن نلاحظها، وهي لا تستحق أن نبدلـ، من أجلـها فقط، قاعدـتنا العامة.

هي ذـي إذاً قضـية لا تبدو في حدـ ذاتـها بـسيـطة وـمعـقولـة فـقطـ، بل هي إذاـ ما أحـكمـ استـعمـالـهاـ استـطـاعتـ أنـ تـرـجـعـ بـكـلـ المسـاجـلاتـ سـوـيـاًـ إـلـيـ العـقـلـ، وـأـنـ تـبـعدـ كـلـ تـلـكـ الرـطـانـةـ الـتـيـ لـطـالـمـاـ سـيـطـرـتـ عـلـىـ الـاسـتـدـلـالـاتـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ وـلـطـالـمـاـ سـقـهـتـهاـ، فـكـلـ الـأـفـكـارـ، وـلـاسـيـماـ الـمـجـرـدـةـ مـنـهـاـ، ضـامـرـةـ بـالـطـبـعـ غـامـضـةـ: وـنـيـسـ لـلـذـهـنـ عـلـيـهـاـ مـنـ سـلـطـانـ إـلـاـ هـزـيلـ، فـهـيـ قدـ تـخـتلـطـ [عـلـيـنـاـ]ـ بـغـيـرـهـاـ مـنـ الـأـفـكـارـ الـمـشـابـهـ، وـعـنـدـمـاـ يـطـولـ تـداـولـنـاـ لـأـيـ لـفـظـ مـنـ الـأـلـفـاظـ، وـلـوـ كـانـ ذـلـكـ بـغـيـرـ تـميـزـ لـمـعـنـاهـ، فـإـنـاـ نـمـيـلـ إـلـىـ أـنـ تـنـخـيـلـ لـهـ اـرـتـبـاطـ بـفـكـرـةـ مـحـدـدةـ. وـعـلـىـ الـعـكـسـ مـنـ ذـلـكـ، فـإـنـ جـمـيعـ الـانـطـبـاعـاتـ، أـعـنـيـ جـمـيعـ الـإـحـسـاسـاتـ، الـخـارـجـيـةـ مـنـهـاـ أـوـ الدـاخـلـيـةـ، قـوـيـةـ وـحـادـةـ، كـمـاـ أـنـ الـحـدـودـ بـيـنـهـاـ أـدـقـ، مـمـاـ لـاـ يـسـهـلـ الـوـقـوعـ فـيـ الـغـلطـ وـالـخـطـأـ فـيـ شـائـنـهـاـ.

لذلك، فعندما تدخلنا الريبة في أن لفظاً فلسفياً ما مستعملٌ بغير مدلول أو فكرة، (وهو أمر بات لافتاً لكثرة حصوله) فإنه يتبع علينا أن نحقق سائلين عن الانطباع الذي يفترض أن تكون تلك الفكرة مشتقةً منه، فإذا امتنع تعين أي من الانطباعات [مصدراً لها] أعادنا ذلك على تبرير ريبتنا، فإننا باستدراجنا الأفكار تحت هذا الضوء الساطع، نستطيع بغير مبالغة أن نؤمل التخلص من كلّ خصومة قد تنشب حول طبيعة [تلك الأفكار] وحقيقةها⁽¹⁾.

(1) يبدو أن أولئك الذين أنكروا الأفكار الفطرية لم يقصدوا أكثر من كون جميع الأفكار إنما هي نسخ من انطباعاتنا، ولو أنه لابد من الاعتراف بأنهم لم يتخيروا الألفاظ التي استعملوها ولم يتحرروا بما يكفي من الحرص تدقيقها حتى يتوفّوا كل [ما قد يقع فيه الناس من] الخطأ حول مذهبهم: إذ ما المقصود بالفطري؟ فإن كان الفطري مراداً للطبيعي، لزمنا أن نسلم بأن كل إدراكات الذهن وأفكاره هي فطرية أو طبيعية، مهما كان المعنى الذي نحدده للطبيعي، سواء بمقابلته بما هو غير مألوف، أو بما هو اصطناعي أو بما هو خارق. أما إذا ما أريد بالفطري ما كان معاصرأً ليلادنا، فلا خير ساعتها في الجدل. ولا وجاهة في أن نبحث عن متى يبدأ التفكير، هل يبدأ قبل مولتنا أو معه أو بعده. فوق ذلك فإنه يبدو أن لفظة «فكرة (Idea)» تؤخذ عموماً في معنى فضفاض جداً عند لوك وغيره: فتقorum مقام أي من إدراكاتنا أو إحساساتنا أو افعالاتنا وكذلك خواطernنا. وإذا ما قبلنا هذا المعنى، فإني أرغب في أن أعرف ما يمكن أن يعنيه الإقرار بأن حب الذات أو البرم بالظلم أو الغرام بين الجنسين، ليست فطرية؟

أما إذا ما أخذنا هاتين العبارتين: الانطباعات والأفكار في المعنى الذي قدمتنا تفسيره، ففهمنا من الفطري ما كان أصليًّا أو غير منسخ عن أي انطباع سابق، أمكننا ساعتها أن نقول إذ كل انطباعاتنا فطرية، وإن أفكارنا غير فطرية.

وحتى أكون صريحاً، فلابد لي من الاعتراف بأن لوك في رأيي قد اسخن برجال المدارس الذين لما كانوا يستعملون ألفاظاً لا يعرّفونها، فقد أطلقوا واستطالوا خصوماتهم من دون أن يقعوا أبداً على بيت القصيد. وكأنما يُشَكُّ مثل هذا الالتباس ومثل هذا اللف والدوران (Circumlocution) استدلالات هذا الفيلسوف في هذا الموضوع وفي غيره.

والآخر، فلتتخيل إذا شخصاً ظلَّ ممتنعاً بيصره ثلاثة عاماً حتى ألف جميع أصناف الألوان على التمام، إلا أحد تفاريق اللون الأزرق، مثلاً، لم يسعفه الحظ أن صادفه يوماً، ثم لتبسيط أمام ناظريه جميع تفاريق ذلك اللون، ما عدا هذا الذي أفردنا، ولتجعلها تدرج هبوطاً من أدكناها إلى أفتحها، فمن الواضح أنه سيرى عند موضع التفريق الغائب بياضاً، كما سيحسن بمسافة لونية تكون أكبر هناك منها في موضع آخر. أسأل إذا عما إذا كان يمكنه، باعتماد مخيلته التي له، أن يعمر هذا الغياب، وأن ينشئ لنفسه فكرة ذلك التفارق المخصوص، رغم كون حواسه لم تحمله إليه أبداً من قبل. أعتقد أن بعض الناس سيرونه قادراً على ذلك. وقد يكون ذلك شاهداً على أن الأفكار البسيطة ليست دائماً وفي كل حال مستمدّة من الانطباعات المطابقة لها. ولكن هذه الحال هي من الندرة بحيث تكاد لا تستحق أن نلاحظها، وهي لا تستحق أن نبدل، من أجلها فقط، قاعدتنا العامة.

هي ذي إذا قضية لا تبدو في حد ذاتها بسيطة ومعقوله فقط، بل هي إذا ما أحکم استعمالها استطاعت أن ترجع بكل المساجلات سوياً إلى العقل، وأن تبعد كل تلك الرطانة التي لطالما سيطرت على الاستدلالات الميتافيزيقية ولطالما سفهتها، فكل الأفكار، ولاسيما المجردة منها، ضامرة بالطبع غامضة: وليس للذهن عليها من سلطان إلا هزيل، فهي قد تختلط [عليينا] بغيرها من الأفكار المشابهة، وعندما يطول تداولنا لأي لفظ من الألفاظ، ولو كان ذلك بغير تمييز لمعناه، فإننا نميل إلى أن نتخيل له ارتباطاً بفكرة محددة. وعلى العكس من ذلك، فإن جميع الانطباعات، أعني جميع الإحساسات، الخارجية منها أو الداخلية، قوية وحادة، كما أن الحدود بينها أدق، مما لا يسهل الوقوع في الغلط والخطأ في شأنها.

لذلك، فعندما تداخلنا الريبة في أن لفظاً فلسفياً ما مستعملٌ بغير مدلول أو فكرة، (وهو أمر بات لافتاً لكثرة حصوله) فإنه يتبع علينا أن نتحقق سائلين عن الانطباع الذي يفترض أن تكون تلك الفكرة مشتقةً منه، فإذا امتنع تعين أي من الانطباعات [مصدراً لها] أعادنا ذلك على تبرير ريبتنا، فإننا باستدراجنا الأفكار تحت هذا الضوء الساطع، نستطيع بغير مبالغة أن نؤمل التخلص من كلّ خصومة قد تتشبّح حول طبيعة [تلك الأفكار] وحقيقةها⁽¹⁾.

(1) يبدو أن أولئك الذين انكروا الأفكار الفطرية لم يقصدوا أكثر من كون جميع الأفكار إنما هي نسخ من انطباعاتنا، ولو أنه لابد من الاعتراف بأنهم لم يتخيروا الأنفاظ التي استعملوها ولم يتحروا بما يكفي من الحرص تدقيقها حتى يتوقفوا كل [ما قد يقع فيه الناس من] الخطأ حول مذهبهم: إذ ما المقصود بالفطري؟ فإن كان لفطري مرادفاً للطبيعي، لزمنا أن نسلم بأن كل إدراكات الذهن وأفكاره هي فطرية أو طبيعية، مهما كان المعنى الذي نحدده للطبيعي، سواء بمقابلته بما هو غير مألوف، أو بما هو اصطناعي أو بما هو خارق. أما إذا ما أريد بالفطري ما كان معاصرأً لميلادنا، فلا خير ساعتها في الجدل. ولا وجاهة في أن نبحث عن متى يبدأ التفكير، هن بدأ قبل مولتنا أو معه أو بعده. وفوق ذلك فإنه يبدو أن لفظة «الفكرة (Idea)» تؤخذ عموماً في معنى فضفاض جداً عند لوك وغيره: فنقوم مقام أي من إدراكاتنا أو إحساساتنا أو افعالاتنا وكذلك خواطرنا. وإذا ما قبلنا هذا المعنى، فإني أرغب في أن أعرف ما يمكن أن يعنيه الإقرار بأن حب الذات أو البرم بالملظالم أو الغرام بين الجنسين، ليست فطرية؟

أما إذا ماأخذنا هاتين العبارتين: الانطباعات والأفكار في المعنى الذي قدمتنا تفسيره، ففهممنا من الفطري ما كان أصلياً أو غير منسوخ عن أي انطباع سابق، أمكننا ساعتها أن نقول إن كل انطباعاتنا فطرية، وإن أفكارنا غير فطرية.

وحتى تكون صريحاً، فلابد لي من الاعتراف بأن لوك فيرأيي قد اندفع برجال المدارس الذين لما كانوا يستعملون الأنفاظ لا يعنونها، فقد أطلقوا واستطلوا خصوصياتهم من دون أن يقعوا أبداً على بيت لقصيد. وكأنما يُشَكُّ مثل هذا الالتباس ومثل هذا اللف والدوران (Circumlocution) استدلالات هذا الفيلسوف في هذه الموضوع وفي غيره.

الفصل الثالث

في تداعي الأفكار

بديهي أنه ثمة مبدأ ترابط (Connexion) بين مختلف خواطر الذهن أو أفكاره، وأن هذه الخواطر والأفكار لدى ظهورها للذاكرة أو المخيلة، إنما توارد على قدر ما من المنهج والانتظام. وإنه لمن الملحوظ أننا لدى أقصى موضع الجد في تفكيرنا أو قولنا، فإن أي فكرة مخصوصة تقطع حبل الأفكار أو تسلسلها العادي، سرعان ما يُتفطرن لها فتُنبذ. بل إننا حتى إذا ما استرسلنا على غير هدى مع هوامل هواجسنا، فضلاً عن أحلامنا نفسها، نجد لدى التفكير أن الخيال لم يكن يهيم بهم المغامر، وإنما كان ثمة مع ذلك ترابط قائم بين مختلف الأفكار المتتالية، فأنت لو دونت من المحادثات أفضاها وأبعدها عن الغرض الواحد لوجدت فيها للتّو ما يربط بين مختلف ردهاتها. أو إنه يمكنك، حينما كان هذا الرابط غائباً، أن يكشف لك الشخص الذي قطع حبل [ارتباط] الكلام، عن سلسلة الأفكار التي دارت خفية بباله وأبعدته شيئاً فشيئاً عن موضوع المحادثة. وحتى بين اللغات المختلفة، حيث لا يمكن أن تتوجس أدنى ارتباط أو تواصل، فإنك واجد أن الألفاظ المعبرة عن الأفكار، وعن أشدّها تركيباً، يكاد فعلاً يجاوب بعضها بعضاً: وهو ما يدلّ

دلالة ما على أن الأفكار البسيطة المتضمنة في الأفكار المركبة، إنما كانت موصولة بعضها ببعض، بضرب من المبدأ الكلّي الذي يؤثّر سوياً في النوع الإنساني برمته.

ورغم أن ارتباط الأفكار المختلفة قد بلغ من البداهة ما لا يمكنه معه أن يدقق عن الملاحظة، فإني لا أرى من الفلاسفة من حاول إحصاء مبادئ التداعي أو تصنيفها؛ وهو موضوع جدير بكل حرص^(*). وعندى فإنه يظهر أنه ثمة فقط ثلاثة مبادئ للترابط بين الأفكار، وهي الشّابة⁽¹⁾، التّماّس في الزّمان والمكان⁽²⁾ السبب والمفعول⁽³⁾.

أن هذه المبادئ تصلح للربط بين الأفكار، فذلك ما لا أظن أنه يشك به، فالصورة تحمل أفكارنا بالطبع إلى الأصل. وذكر غرفة واحدة في مبني يدعى إلى السؤال أو الحديث عن الغرف الأخرى. وعندما نذكر جرحاً، فإننا نكد لا نستطيع صرف التفكير عن أن يتطرق إلى ما لحقه من الألم. ولكن أن يكون هذا الإحصاء تماماً، وأنه ليس ثمة، في ما خلا هذه، مبادئ أخرى للتداعي، فذلك ما قد يكون عسيراً على الاستدلال بما يرضي القارئ، أو حتى بما يرضينا نحن أنفسنا. وغاية ما يمكننا عمله في مثل هذه الحال، هو أن نصفح أمثلة كثيرة، وأن نفحص بحذر عن المبدأ الذي يربط مختلف الأفكار في ما بينها، وألا نتوقف قبل أن نعمم ذلك المبدأ أقصى

(*) ترجمنا عبارة Curiosity بحسب السياق وبحسب معانيها المتعددة في لغة القرن الثامن عشر. فتارة فضول، وطوراً حرص، وطوراً آخر وسوسه.

. Resemblance (1)

. Contiguity (2)

. Cause and Effect (3)

تعتميم ممكн⁽⁴⁾، فعلى قدر كثرة الأمثلة التي نتصفح، وعلى قدر ما نبذل من الحذر في تصقّحها، يكون ما نحصل من الثقة بأن إحصاءنا الذي اعتبرنا فيه جملة الأمثلة، هو إحصاء تامٌ شامل.

(4) وعلى سبيل المثال فالتقابل أو التضاد هو أيضاً ارتباط بين أفكار، ولكنه ربما جاز أن يعتبر مزيجاً من التسبيب والتشابه، فحيثما وجد موضوعان متضادان أحدهما أهلك الآخر، مما يعني أنه سبب هلاكه، وتقتضي فكرة هلاك موضوع ما فكرة وجوده الأسبق.

الفصل الرابع

شكوك ريبية على عمليات الذهن

القسم الأول

إن كل موضوعات العقل الإنساني وكل موضوعات التحقيق يمكنها بحسب طبيعتها أن تنقسم إلى صفين هما: «علاقات الأفكار» و«الواقع»^(*)، فإلى الصنف الأول تكون علوم الهندسة والجبر والأرثماتيكا (Arithmetic)، وباختصار، كل إقرار هو بالحدس أو بالبرهان يقيني، فإن «مربع الوتر مساوٍ لمربع الضلعين» قضية تعبّر عن علاقة بين هذه الأشكال، وأن «خمسة مضروبة في ثلاثة تساوي نصف ثلاثين» تعبّر عن علاقة بين هذه الأعداد. وإن قضايا من هذا النوع تُكتشف بالعمل البسيط للفكر (Thought) من غير ما تبعية لأيّ مما يوجد في الكون. ورغم أنه لم يوجد قط دائرة ولا مثلث في الطبيعة فإن الحقائق التي برهن عليها إقليدس ستظل إلى الأبد حافظة يقينها ويداهتها.

(*) نستعمل بحسب السياق عبارات الواقع أو الواقعة أو الحدث أو الحدث الواقع لأداء عبارة Matter(s) of Fact، وهي كما يعلم الجميع من العبارات العابرة للسياقات، الخاتمة معناها بحسب سياقها، فضلاً عن سياق اللغة التي تترجم إليها.

وأما الواقع التي هي الموضوع الثاني للعقل الإنساني، فإنها ليست موثوقة بنفس الوجه، كما أن بداعه حقيقتها عندها، مهما بلغت، ليست من طبيعة مشابهة لما تقدم، فعكس كلّ حدث واقع يظلّ ممكناً، مادام لا يمكن أن ينجم عنه تناقض، ومادام الذهن يتصور [عكس الحدث الواقع هذا] بعين اليسر والتميز اللذين كان يتصوره بهما لو كان هو عين الواقع، فإنَّ «الشمس لن تشرق غداً» قضية لا تقلّ معقولية ولا تقتضي من التناقض أكثر مما يتقتضيه الإقرار بأنها ستشرق غداً. ولا جدوى إذاً في أن نحاول البرهنة على خطئها. أما لو كانت برهانياً خاطئة، فإنها ستتجز إلى تناقض ولن يكون للذهن قِبَل بتصورها بتمييز.

قد يكون إذاً موضوعاً جديراً بالاهتمام أن نتحقق في طبيعة هذه البداهة التي تجعلنا متأكدين من أي وجود فعلي ومن أي حدث واقع، في ما أبعد من الشهادة الحضورية لحواسنا، أو من محفوظات ذاكرتنا. وكما يمكن أن نلاحظ، فإنه قليلاً ما كانت العناية بهذا الفرع من الفلسفة، سواء لدى القدامى أو المحدثين؛ ولذلك فإن شكوكنا وأخطاءنا لدى متابعتنا لمثل هذا التحقيق الهام، قد تجد من العذر مزيداً على قدر تقدمنا على هذه الدروب الوعرة، من دون دليل ولا موجه. بل لعله يتبيّن أنّ شكوكنا هذه وأخطاءنا مفيدة بما تستحدّ من فضولنا، وبما تقرّض من غفلة التسلّيم والثقة، وهو بلية كل إعمال ليعقل^(*) وكلّ تحقيق حرّ. إنَّ اكتشاف أي عيوب في الفلسفة العامة، لن يكون، في ما أقدر، إحباطاً لها، بل سيكون كالعادة حتّى على محاولة [تقديم] شيء يكون أكمل وأرضى للجمهور مما عُرض عليه من قبل.

(*) إعمال العقل: ترجمنا بها هامنا، سياقياً، عبارة Reasoning التي عادة ما نؤديها بعبارة الاستدلال.

يبدو أنَّ جميع استدلالاتنا المتعلقة بانوقياع قائمة على العلاقة بين السبب والمفعول؛ إذ بواسطة هذه العلاقة يمكننا أن نذهب إلى ما بعد بداهة ذاكرتنا وحواسنا، فلو كان لك أن تسأل شخصاً عما يجعله يصدق واقعة هو غائب عنها، كأن [يعتقد] مثلاً أن صديقه في الغاب، أو أنه في فرنسا، فسوف يعطيك سبيباً، وهذا السبب سيكون بعض واقعة أخرى: رسالة تلقاها منه، أو معرفة سابقة بقراراته ومشاريعه. وإذا ما عثر أحدهم على ساعة يدوية أو على أي آلية أخرى في جزيرة خالية، فإنه سيستنتج أنه كان ثمة في يوم ما أنس في تلك الجزيرة. إن جميع استدلالاتنا المتعلقة بالواقع هي من نفس هذه الطبيعة، فنحن نفترض هاهنا افتراضاً قاراً، وهو أنه ثمة ارتباط بين الواقع الراهن والواقع المستنجة منها. ولو لم يكن ثمة ما يربط بينهما، لكان الاستنتاج هشاً. إن سمعانا في الظلمة تركيباً صوتياً وكلاماً معقولاً ليؤكد لنا وجود شخص ما. لماذا؟ لأنَّ هذه [التركيب الصوتي والكلام المعقول] هي آثار^(*) بنية الإنسان والآلة التي له، ولأنها مرتبطة به لصيقية. ولو شرحنا جميع الاستدلالات التي من هذا القبيل لوجدنا أنها قائمة على علاقة السبب والمفعول، وأنَّ هذه العلاقة هي إما قريبة أو بعيدة، مباشرة أو جانبية، فالحرارة والضوء أثران جانبيان للنار، ويجوز أن يُستنتج أحدهما من الآخر.

فإذا ما أردنا إذاً معرفة مقنعة لنا حول طبيعة تلك البداهة التي تجعل الواقع موثوقه لنا، لزمنا أن نتحقق في كيفية وصولنا إلى معرفة السبب والمفعول.

سأجاذف باقراره هو بمثابة القضية العامة التي لا تحتمل أي استثناء: أنَّ معرفة هذه العلاقة لا تحصل، بأي حال من الأحوال،

(*) ترجمنا عبارة Effect سيائياً تارة بلفظة مفعول وطوراً بلفظة أثر.

بواسطة استدلالات قُبْلية، وإنما هي تنشأ كلياً عن التجربة عندما نجد أن أي موضوعات مخصوصة متربطة في ما بينها ترابطاً متواتراً، فلنقدم شيئاً ما لإنسان أُوتى بالطبع من العقل والقدرات فوق ما أُوتى الناس: فإنه، إذا ما كان ذلك الشيء جديداً عليه تماماً، لم يمكنه بواسطة فحص خاصياته الحسية، ولو كان أدق فحص، أن يعرف أياً من أساليبه ومفاعيله. وكذلك، فإنه ما كان لأدم، رغم ما نفترض من أن ملكاته العقلية قد كانت لدى البداية على أتم كمال، أن يستنتج من سiolة الماء وشفافيته أنه يمكن أن يُشَرِّقَ به ويَعْصَ، ومن حرارة النار أنها يمكن أن تُحرق. لا شيء يكشف بواسطة الخاصيات التي تَظُهر منه للحواس، عن الأسباب التي أنسأته، ولا عن الآثار التي تترجم عنه. لا ولا يمكن لعقلنا، إذا لم تُسنده التجربة، أن يرسم أي استنتاج يتعلق بالوجود الفعلي ويتأمّر الواقع.

أن الأسباب والمفاعيل لا تُكتشف بالعقل، وإنما بالتجربة، فهذه قضية سيكون من السهل أن يسلّم بها، ولا سيما بالنظر إلى موضوعات نذكر أنها كانت في يوم ما مجھولة تماماً لنا، لأننا لا بد أن نعي ما نكون فيه ساعتها من العجز المطلق عن التنبؤ بما يمكن أن يخرج منها، فلتقدموا قطعتين من الرخام الأملس لرجل ليس له ذرة من المعرفة بالفلسفة الطبيعية، فإنه لن يكتشف أبداً أنهما سيلازقان تلازقاً يلزمـه جهد وجهـ لفكـهما، تعامـلـياً، إـحدـاهـماـ عنـ الآخـرىـ، فـيـ حـيـنـ لاـ تـبـدـيـانـ مـقاـوـمـةـ تـذـكـرـ إـذـاـ ماـ ضـغـطـنـاـ عـلـيهـماـ جـانـبـيـاـ. وكـذـلـكـ يـسـهـلـ التـسـلـيمـ بـأـنـ الأـحـدـاثـ التـيـ تـكـونـ بـعـيـدةـ الشـبـهـ بـمـاـ يـجـريـ عـمـةـ فـيـ الطـبـيـعـةـ، لـاـ تـعـرـفـ إـلـاـ بـالـتـجـرـبـةـ. فـلـاـ أـحـدـ يـتـخـيلـ أـنـ انـفـجـارـ الـبـارـودـ، أـوـ جـاذـبـيـةـ حـجـرـ الـمـغـناـطـيسـ يـمـكـنـهـماـ أـنـ يـكـشـفـاـ بـوـاسـطـةـ حـجـجـ قـبـلـيـةـ. وـعـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ، فـإـذـاـ مـاـ اـفـتـرـضـنـاـ أـنـ مـفـعـلـاـ مـاـ هـوـ رـهـينـ آـلـيـةـ مـعـقـدـةـ أـوـ رـهـينـ بـنـيـةـ خـفـيـةـ مـنـ الـأـجـزـاءـ الـمـتـرـاكـبـةـ، فـإـنـاـ

نسب بغير ممانعة معرفتنا بذلك إلى التجربة. من ذا الذي سيزعم أنه يملك القول الفصل في معرفة سبب تخصيص الحليب أو الخبز لغذاء الإنسان، وليس للأسد أو النمر؟

ولكن هذه الحقيقة عينها قد لا يجد لها لدى نظرة أولى نفس البداية عندما يتعلق الأمر بأحداث الفناها، من أول ما جئنا إلى العالم، شديدة التماثل مع كل ما يجري في الطبيعة، وافتراضنا أنها تتبع مجرد خاصيات الأشياء، لا أي تركيب خفي للأجزاء. قد نميل إلى أن نتخيل أننا قد نكون اكتشفنا هذه المفاعيل بمجرد عمل العقل من دون التجربة فنحسب أننا أتينا فجأة إلى هذا العالم وأننا قد نكون من البداية استنتجنا أن كرة البلياردو ستتمرر الحركة إلى كرة بلياردو أخرى بدفعها، وأننا لم نكن بحاجة إلى أن ننتظر حصول الحدث حتى نصرح بحصوله عن يقين. كذلك يكون أثر العادة: أنها حيالاً كانت مكينة فإنها لا تغطي جهلنا الطبيعي فقط، وإنما تخفي هي نفسها، وتوهم أن لا فعل لها، لأنها، ببساطة، تكون ساعتها في أقصى سلطانها.

وقد تكون التأكيدات الآتية كافية لإقناعنا بأن جميع قوانين الطبيعة وجميع أفعال الأجسام بدون استثناء، إنما تعرف بالتجربة، فليعرض علينا أي شيء من الأشياء، وليرُطلب إلينا أن نصرح بمفعوله الذي سيتَّبع عنه، من دون مراجعة ملاحظاتنا السابقة، فياليت شعري، كيف ينبغي للذهن أن يعمل هاهنا إذا؟ لابد له من أن يخترع أو أن يتخيّل حدثاً ما ينسبة إلى ذلك الشيء مفعولاً له. ومن الواضح أن هذا الاستنباط لابد له أن يكون تحكمًا خالصاً، فمن المحال أن يتمكّن الذهن أبداً من أن يجد المفعول في هذه الحال التي افترضنا، مهما دقّ لذلك الفحص والتنقيب. ذلك أن المفعول مختلف عن السبب اختلافاً كاملاً، وأنه لا يمكنه تبعاً لذلك أن يُكتشف فيه أبداً، فالحركة التي في كرة البلياردو الثانية حدث مختلف

تماماً عن الحركة التي في كرة البلياردو الأولى. ولا شيء في هذه يوحّي بأي إشارة من الثاني. إن حجراً أو قطعة معدنية ترتفع في الهواء وتترك بدون أي حامل، تسقط للتو: ولكن إذا ما اعتبرنا الأمر قبلياً، فهل ثمة ما نعثر عليه في هذا المشهد مما يولد فكرة حركة نحو الأسفل، في الحجر أو قطعة المعدن، أكثر مما يولد فكرة حركة نحو الأعلى، أو أي حركة أخرى فيها.

وكما أن أول ما نستنبطه أو نتخيله مفعولاً ما في الأحداث الطبيعية، إنما نستنبطه تحكماً، حيث لا نراجع التجربة، فكذلك لابد أن نعتبر الارتباط المزعوم الذي يصل بين السبب والمفعول ويشد أحدهما إلى الآخر، ويعني أي مفعول آخر من أن يترتب عن عمل ذلك السبب. عندما أرى مثلاً كرة بلياردو تتحرّك وفق خط مستقيم نحو كرة أخرى، أفلًا يجوز لي، حتى إذا ما خطّر لي عرضاً أن حركة الكرة الثانية تكون نتيجةً لتماسهما أو لدفع إحداهما للأخرى، أن أتصور أن مئة حدث معاير يمكنها كذلك أن تنجم عن ذلك السبب؟ ألا يجوز أن تبقى هاتان الكرتان بحال سكون مطلق؟ ألا يجوز أن ترجع الكرة الأولى وفق خط مستقيم، أو أن تحدِّد عن الكرة الثانية إلى أي خط [آخر] أو وجهة أخرى؟ إن كل هذه الافتراضات وجيئه ومتصوره، فلم نفضل واحدة منها وهي ليست أكثر وجاهة من البقية ولا أوضح تصوّراً؟ إن كل استدلالاتنا القبلية ستكون عاجزة تماماً عن أن تكشف لنا عن أساس هذا التفضيل.

سنقول إذاً، في الكلمة واحدة، إن كلّ مفعول هو حدث مختلف عن سببه. ولا يمكننا بالنتيجة أن نكشف عنه ضمن السبب. وعندما يعمد الذهن أول أمره إلى تصوّره أو استنباطه قبلياً، فإن ذلك لا يكون إلا تحكماً. بل إن ارتباط المفعول بالسبب، حتى بعد أن يخطر لنا، لابد أن يظهر لنا كذلك تحكماً، مادام ثمة دوماً مفاعيل كثيرة

أخرى لها، حتماً في منظور العقل، تمامٌ ما لغيرها من الواجهة ومساواة الطبيعة.

وبعد ذلك، فإنه يمكننا الآن أن نكشف عن السبب الذي من أجله لم يدع فيلسوف متواضع ذو عقل أبداً تعين العلة القصوى لمفعول طبيعى ما أو أن يُظهر لنا بوضوح فعل تلك القوة التي تحدث كل مفعول من مفاعيل الكون. إنهم يعترفون بأن غاية مجدهم العقل الإنساني هي مزيد تبسيط المبادئ المحدثة للظواهر الطبيعية ورداً كثرة المفاعيل الخاصة إلى عدد قليل من المبادئ العامة بواسطة استدلالات مستمدّة من القياس والتجربة والملاحظة. أما عن أسباب هذه الأسباب العامة، فلا جدوى من أن نحاول الكشف عنها، ولن نجد أبداً ما نرضى به في أيٍ من تفسيراتها المخصوصة. إن هذه المصادر والمبادئ الأولى تظل مبتغلاً تماماً عن الفضول والبحث الإنسانيين. ولعل أقصى العلل والمبادئ التي يمكن أن نكتشفها في الطبيعة لا تتعذر [مبادئ] المزونة والجاذبية وتماسك الأجزاء ونقل الحركة بالدفع، فإذا ما أمكننا بواسطة دقة البحث والاستدلال أن نرجع الظواهر الخاصة إلى هذه المبادئ العامة أو أن نقربها منها، جاز لنا أن نعتبر أننا من ذوي البخت السعيد. إن أكمل الفلسفات الطبيعية لا يمكنها أكثر من حمل جهتنا على التراجع قليلاً، وربما لم تنفع أكمل الفلسفات العملية أو الميتافيزيقية كذلك في أكثر من الكشف عن مزيد المناطق منه. لذلك، فإن الوقوف على عمى الإنسان وضعفه هو الحاصل من الفلسفة برمتها، وهو [حاصل] يعترضنا حياماً تلقينا، مهما اجتهدنا في تجنبه أو تحاشيه.

ولكن الهندسة هي أيضاً، مع ما اشتهرت به حقاً من دقة الاستدلال، إذا ما استنجدنا بها لمؤازرة الفلسفة الطبيعية، تبدو عاجزة تمام العجز عن معالجة هذا الوضع، وكليلة عن أن توصلنا إلى معرفة العلل القصوى، فكلّ قسم من أقسام الرياضيات المطبقة،

إنما يُجري معرفته على افتراض أنّ الطبيعة قد أقامت بعض القوانين في عملها، وأنّ الاستدلالات المجردة تستعمل إما لمساعدة التجربة في الكشف عن هذه القوانين أو لتحديد تأثيرها في بعض الحالات الخاصة حيث يتوقف ذلك التأثير على مدى تدقيق المسافة أو الكمية. وهكذا [مثلاً] فإنّ أحد قوانين الحركة التي اكتُشفت بالتجربة أنّ عزم (Moment) أي جسم متتحرك أو قوّته إنما هي في النسبة المركبة أو في تناوب كتلتها مع سرعتها، مما يعني أنّ قوّة صغيرة يمكنها أن تحرّك أضخم العوائق أو أن ترفع أضخم الأثقال، إذا ما استطعنا بحيلة من الحيل أو بالآلية من الآليات أن نزيد من سرعة تلك القوّة بحيث تتفوّق على سرعة القوّة المقابلة لها، فالهندسة تساعدنا هنا في تطبيق هذا القانون بإعطائنا الأبعاد الحقيقية لجميع المكونات والأشكال التي يمكنها أن تدخل في تركيب أي نوع من أنواع الآلات. ولكن اكتشاف القانون نفسه إنما ندين به فقط للتجربة، ولا يمكن لجميع استدلالات الدنيا المجردة أن تقرّبنا خطوة واحدة منه. وعندما نعمل العقل قبلياً فلا نعتبر إلا الموضوع أو السبب كما يظهر للذهن، مستقلاً عن كل ملاحظة، فإن ذلك السبب لا يمكن أن يوحّي لنا بفكرة أي موضوع منفصل يكون بمثابة مفعوله، فضلاً عن أن يظهر لنا الارتباط المتين الذي لا فاصل له بينهما. إنّ الذي يستطيع بمفرد الاستدلال [المجرد] أن يكتشف أنّ بلور الكريستال هو مفعول الحرارة، وأن الثلوج مفعول البرودة، من غير أن يكون قد أله من قبل عمل هذه الكيفيات، لابد أن يكون نحرير التحاري.

القسم الثاني

ولكتنا لم نبلغ لحدّ الآن أيّ جواب مقبول نرضى به عن سؤالنا الذي ابتدأنا به، فكل حلّ ينشأ عنه سؤال جديد، صعوبته على قدر صعوبة سابقه، ويقودنا إلى بحوث أبعد مدى.

فعندهما يُسأَل: ما طبيعة جميع استدلالاتنا في ما يخص أمور الواقع؟ يبدو الجواب المناسب أنَّها قائمة على علاقة السبب والمفعول. وإذا ما سُئِلَ من جديد: ما أساس جميع استدلالاتنا واستنتاجاتنا في ما يخص هذه العلاقة؟ جاز أن يكون الجواب في كلمة واحدة: التجربة. ولكننا إذا ما استرسلنا مع مزاج التمحيص هذا وسألنا: ما أساس جميع استنتاجاتنا المتأتية من التجربة؟ فإنَّ ذلك يقتضي سؤالاً جديداً قد يكون حلَّه وتفسير جوابه أصعب بكثير. إنَّ الفلاسفة الذين يخلعون على أنفسهم مظاهر العلم الذهني وتبعدو عليهم علامات الرضى بالنفس، ليجدون أنفسهم في أصعب العسر عندما يصادفون بعض ذوي الطبع المُسَائِل والتجوُّج، الذين يحملون عليهم في كلِّ ركن يلجمون إليه، والذين ينتهون حتماً إلى إيقاعهم في حَيْضَنَ بَيْضَنَ. وإنَّ أحسن الوسائل لتجنب هذه الشبهة أن نظل متواضعين في ما ندعيه، بل أن نتفطن إلى الصعوبة بأنفسنا قبل أن يعترض بها علينا. بذلك نقدر أن نجعل من عين جهلنا ضرباً من ضروب الجداراة تحسب لنا.

ساكتفي ضمن هذا الفصل بمهمة يسيرة، ولن أدعُ أكثر من إعطاء جواب سلبيٍ للسؤال المطروح هنا، فأقول إذاً إنه حتى بعد أن نجزب حصول الترابط بين سبب ومفعول، لا تكون استنتاجاتنا المتأتية من تلك التجربة قائمة على الاستدلال ولا قائمة على أي عملية من عمليات الذهن. إنَّ هذا الجواب هو ما سنجتهد معَه في شرحه والمنافحة عنه.

لابد من التسليم بأنَّ الطبيعة قد باعدت أيَّما مباعدة بيننا وبين أسرارها. وأنها مكنتنا فقط من معرفة بعض الكيفيات السطحية للأشياء، في حين هي تحجب عنَّا تلك القوى والمبادئ التي يتوقف عليها تأثير تلك الأشياء توقفاً، فحواسنا تخبرنا عن لون الخبز وزنه

ولكن لا الحسُّ ولا العقلُ يقدِّران على أن يخبرانَا عن تلك الخصائص التي تيسِّرَه غذاءً للجسم الإنساني ومدداً له. إن الرؤية أو أي إحساس غير الرؤية تحمل فكرة عن الحركة الحالية للأجسام. أما عن تلك القوَّة أو عن مقدرة التأثير البديعيَّة التي تجعل جسماً متجرِّكاً يظلَّ متقدلاً إلى الأبد من مكان إلى آخر، تلك القدرة التي لا تعودُها الأجسام إلا أن تنقلها إلى أجسام أخرى، فذلك ما لا نقدر أن نكون عنه أيَّ فكرة ولو كانت بعيدة. ولكننا، بصرف النَّظر عن هذا الجهل بقدرات التأثير⁽¹⁾ (Powers) الطبيعية والمبادئ، نخمن دوماً لدى رؤية الخصائص الحسيَّة عينها أن لها عين مقدرة التأثير^(*) الخفية، ونتوقع أن مفعولات مماثلة لتلك التي خبرناها سوف تعقب تلك التأثيرات، فليُعرض علينا جسم ذو لون وتكوين مماثلين لذلِك الخبز الذي كنا أكلناه من قبل، فإننا لن نتوانى عن معاودة التَّجربة وأن نتيقن فيه مسبقاً عين الغذاء والمدد، فهذا إجراء للذهن أو الفكر أجدهني الآن أريد بكل تأكيد أن أعرف أساسه. يعترف الناسُ جميعاً بأن ليس ثمة من علاقة معروفة بين الخصائص الحسيَّة وقدرات التأثير الخفية، وبالتالي فإنَّ الذهن لا يوجِّه إلى مثل هذا الاستنتاج الذي يتعلَّق بارتباطهما المتواتر والمتنظم، باعتماد أي معرفة بطبعتهما، ففيما يتعلَّق بالتجربة السابقة، يمكننا القبول بأنها تخبرنا فقط الإخبار المباشر واليقيني عن تلك الموضوعات بعينها، وعن تلك الفترة الزمانية، التي حصلت معروفة لها: ولكن لم يكون لهذه التجربة أن

(١) تستعمل عبارة Power «قدرة» و«قدرة التأثير» (هاتان في المعنى الفضفاض والذى يتداوله الجمهور). ولو دققنا مزيداً في تفسيره لتدعمنا بذلك بذاته هذه الخجولة. انظر الفصل السابع.

(*) Power: ترجمناه سياقياً بعبارات عديدة مقدرة التأثير أو قدرة التأثير أو المقدرة أو القدرة.

توسيع إلى أزمنة المستقبل، وإلى موضوعات أخرى قد لا تكون، في ما نعلم، مماثلة [للأولى] إلا في الظاهر؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي أؤكد عليه. إن رغيف الخبز الذي كنت أكلته قد غذاني. ويعني ذلك أن جسماً له من الخصائص الحسية كذا وكذا قد كانت له قدرات التأثير الخفية هذه. ولكن هل يتبع ذلك أن رغيف خبز آخر سيكون حتماً مغذيّاً لي في وقت آخر، وأن نفس الخصائص الحسية يجب أن تعقبها دوماً عين قدرات التأثير الخفية؟ لا تبدو النتيجة ضرورية أصلاً. ولكن ينبغي على الأقل أن نعترف بأنّه ثمة هاهنا تسلسل رسمه الذهن، وأنّه ثمة خطوة ما قد تم قطعها، وثمة عملية تفكير، وثمة استنتاج يحتاج إلى أن يفسّر. إن القضيّتين الآتىتين بعيدتان كلّ البعد عن أن تكونا قضيّة واحدة: [الأولى] لقد وجّهتُ أنّ المَوْضُوعَ كَذَا قَدْ ظَلَّ يَعْقِبُهُ دَائِمًا الْمَفْعُولُ كَذَا [والثانية] أَتَنْبَأْ بِأَنَّ مَوْضُوعَاتٍ أُخْرَى هِيَ فِي الظَّاهِرِ مُتَشَاكِلَةٌ، سَتَعْقِبُهُ مَفْعُولَاتٌ مُتَشَاكِلَةٌ. اسمحوا لي من فضلكم أن أسلم بأنّ إحدى القضيّتين يمكن عن حقّ أن تستنتج من الأخرى: وأعلم في الحقيقة أنها دوماً مستندة منها. ولكن إذا ما تمسّكتم بأنّ الاستنتاج إنما يحصل بسلسل استدلالي، فإني أود ساعتها أن تظهروا لي ذلك الاستدلال. إن ارتباط هاتين القضيّتين غير حدسي. بل يحتاج الأمر إلى واسطة تؤهل الذهن لاستخراج مثل هذا الاستنتاج، إذا ما أمكن استخراجه فعلاً بواسطة الاستدلال والحجاج. أمّا ما تكون تلك الواسطة، فاعترف بأن ذلك فوق طاقة فهمي، وإنما بيان ذلك على الذين يزعمون أنها موجودة حقّاً وأنها أصل كل استنتاجاتنا في ما يخصّ أمور الواقع.

إن هذه الحجّة السلبية لابد أن تُصبح، مع مرور الوقت، مُقنعة تماماً، إذا ما وجّه الكثير من ذوي العقول الثاقبة وذوي الأهلية من

الفلسفه بحوثهم هذه الوجهه ولم يقدر أيٌ منهم أبداً على اكتشاف أيٌ قضية رابطة ولا أيٌ خطوه واسطة تسند الذهن في استنتاجه ذاك. ولكن، لـما كان السؤال جديداً طارئاً، فقد لا يطمئن القارئ إلى التعويل على ما له من نفاذ البصيرة، ليستنتج من كون بحثه تظلّ ثُعوزه حجّة، أن لا وجود إذاً لتلك الحجّة في الواقع. لذلك فقد يتوجّب أن نجازف بعمل أشدّ صعوبة، فنعمد إلى إحصاء كلّ فروع المعرفة الإنسانية لبيان أنه لا يمكن لأيٍ منها أن يعطي هذه الحجّة.

يمكن تقسيم كلّ الاستدلالات إلى صنفين كبيرين، هما الاستدلال البرهاني أو الذي يتصل بعلاقات الأفكار، والاستدلال العملي، أو الذي يهمّ وقائع العيان ويهمّ الوجود العيني. أمّا أنه ليس ثمة استدلالات برهانية في مسألة الحال، فذلك ما يبدو بدبيهاً، مادام لا يلزم تناقض من أنّ مجرى الطبيعة قد يتغيّر، وأنّ موضوعاً يبدو في ظاهره مماثلاً للموضوعات التي كنا جربناها، يمكن أن تعقبه مفعولاتٌ مختلفة أو عكسية. لا يجوز لي أن أتصور بوضوح وتميّز أن جسماً ساقطاً من السّحاب، هو في كلّ الجوانب الأخرى يشبه الثلج، يكون له مع ذلك مذاق الملح أو ملمس قبس النار؟ وهل ثمة ما هو أشدّ معقولية من أن نقرّ أنّ جميع الأشجار ستزهر في كانون الأول / ديسمبر أو كانون الثاني / يناير وستذبل في أيار / مايو أو حزيران / يونيو؟ إذاً فكلّ ما هو معقول وما يمكن تمييز تصوّره، لا يلزم منه تناقض، ولا يمكن إقامة الدليل على خطّه بأيٍ حجّة برهانية أو بأيٍ استدلال مجرد قبلي.

فإذا ما دفعنا بالحجّج إلى الثقة في تجربتنا السابقة وجعلّها مقاس أحكامنا في المستقبل، لم تكن هذه الحجّج إلا احتمالية، أو كذلك التي تتعلق بواقع العيان وبالوجود الواقع، حسب التقسيم الذي أشرنا إليه آنفاً. أمّا أنه ليس ثمة حجّج من هذا القبيل، فذلك ما

لا مناص من أن يظهر إذا ما قبلنا أن تفسيرنا لهذا الصنف من الاستدلال متين ومقنع. لقد قلنا إن كلَّ الحجج المتعلقة بالوجود قائمةٌ على علاقة السبب والمفعول، وأنَّ معرفتنا بذلك العلاقة مشتقةً كلياً من التجربة، وأنَّ كلَّ استنتاجاتنا التجريبية تجري على افتراض مطابقة المستقبل للماضي، فإذا ما اجهدنا إذاً في التدليل على هذا الافتراض الأخير بحجج احتمالية أو بحجج متعلقة بالوجود، كان ذلك وقعاً في الدور، وتسلیماً بعين ما يطلب.

وفي الواقع، إنَّ جميع الحجج التي من التجربة قائمة على التشاكل الذي نكتشفه ضمن الموضوعات الطبيعية والذي يجرّنا إلى انتظار مفعولات مشاكلة لتلك التي كنا وجدنا أنها تتبع مثل تلك الموضوعات. ورغم أنه لا يمكن أن يدعى مناقشة سلطان التجربة أو استبعاد هذا الدليل الكبير للحياة الإنسانية إلا معتوه أو مدخول، فإنه لا شك يجوز لفيلسوف أن يكون له من حبِّ الاطلاع على الأقلِ ما يحمله على فحص مبدأ الطبيعة الإنسانية هذا الذي يعطي التجربة هذا النفوذ القويّ، و يجعلنا نغنم من هذا التشاكل الذي أودعته الطبيعة بين الموضوعات المختلفة، فمر أسباب تبدو مشاكلة ننتظر مفعولات مشاكلة. هذا هو حاصل كلَّ استنتاجاتنا التجريبية. ولكنه من ظاهر البداهة أنه لو كان هذا الاستنتاج أُقيم عقلياً لكان له من الكمال، من أول أمره وباعتبار حالة واحدة، ما يكون له منه بعد تجربة طالت واستطالت. ولكنَّ الحالة غير ذلك تماماً، فليس كالبيض تماثلاً. ومع ذلك فلا أحد يتضرر من البيض، بالنظر إلى هذا التماثل الظاهري، أن يكون كلُّه ذا مذاق واحد ونكهة واحدة. وإنما بعد سلسلة طويلة من التجارب المتواترة أيّاً كان نوعها، تتمثّل ثقتنا ويحصل لنا الأمان في ما يتصل بحدث مخصوص، فأين هو إذَا هذا المسار الاستدلالي الذي يستخرج من حالة واحدة نتيجةً شديدة

الاختلاف عن تلك التي يستنتجها من مئة حالة لا تختلف عن تلك الحالة المفردة؟ إني أطرح هذا السؤال لأنّي أتعلّم، بقدر ما أطرحه بقصد إثارة الصعوبات. لا أستطيع أن أجده ولا أن تخيل أي استدلال من هذا القبيل. ولكتّي سأظل فاتحاً ذهني لتقدير المعرفة، إذا ما أكرمني أحدهم فجاد بها علي.

فإن قيل إننا، من عدد من التجارب المتواترة، نستنتج ارتباطاً بين الخصائص الحسّية والقوى الخفيّة، لزمني أن أعترف بأنّي أرى في ذلك نفس الصّعوبة بالفاظ آخر. ذلك أننا نسأل من جديد عن هذا الاستنتاج، أيُّ مسار حجاجي يؤسّسه؟ أين الواسطة، وأين الأفكار التي تتوسّط قضايا على هذا القدر من التباعد فترتبط بينها؟ فمن المعترض به أنَّ لون الخبز ومكوناته وخصائصه الحسّية الأخرى لا تبدو، بحد ذاتها، في ارتباط بالقوى الخفيّة للتغذية والمدد، وإنَّ لمكّتنا أن نستنتج هذه القدرات الخفيّة من أول ما تظهر هذه الخصائص الحسّية، وبدون مساعدة التجربة، وهو عكس ما يجّنح إليه كلُّ الفلاسفة وعكس ما تعطيه بداعه الواقع. هذا إذًا ما نحن عليه بالطبيعة من الجهل بقدرات الأشياء جميعاً وتأثيراتها، فكيف تستدرك التجربة هذا الجهل الطبيعي؟ إنَّ كلَّ ما تظهره لنا، عددًا من المفعولات المتواترة الناجمة عن موضوعات ما، وهي تعلّمنا أنَّ تلك الموضوعات المخصوصة، لدى ذلك الزَّمن المخصوص، قد كانت لها القدرات كذا والقوى كذا. وعندما يُصنَع موضوع جديد له خصائص حسّية مماثلة، فإننا نتوقع قدرات وقوى مماثلة، ونترقب مقاييل مماثلة.

إننا ننتظر من جسم له لونٌ ومكونات مماثلة للخبز تغذيةً ومدداً مماثلين لما له. ولكنَّ في ذلك بكلِّ تأكيد خطوة أو تدرّجاً للذهن يتطلّب تفسيراً، فعندما يقول شخصٌ ما: لَقْدْ وَجَدْتُ في كُلِّ

الأحوال السابقة الخصائص الحسية كذا مرتبط بالقدرات الخفية كذا، وعندما يقول: إنَّ خصائص حسيةً متداخلةً ستكون دوماً موصولةً (Conjoined) بقدراتٍ خفيةً متداخلةً، فلا هو يقع في تحصيل حاصل، ولا القضايان متماهيتان بائي وجه. يقولون إن إحدى القضيائين مستنيرة من الأخرى. ينبغي لكم مع ذلك الإقرار بأنَّ هذا الاستنتاج ليس حديداً ولا برهانياً: فمن أي طبيعة هو إذ؟ أن نجيب إنه تجربتي هو مصادرة على المطلوب (Begging the Question). ذلك أن جميع الاستنتاجات المأخوذة من التجربة تفترض أساساً لها أن المستقبل مماثل للماضي وأن قدرات متداخلة ستكون موصولة بخصائص حسية متداخلة، فإذا كان ثمة أي توتجس من أن مجرى الطبيعة قد يتغير وأن الماضي قد لا يكون قاعدة المستقبل، باتت التجربة برمتها عديمة الجدوى غير قادرة على أن يقوم عليها أي استنتاج أو نتيجة. لذلك فمن المحال أن تتمكن أي حجة مأخوذة من التجربة من أن تدلل على هذه المماهلة بين الماضي والمستقبل، مادامت كل هذه الحجج قائمة على افتراض هذا التشابه.

هُبْ أَنْ مجرى الأشياء قد كان لحد اليوم على أكمل انتظام، فإنَّ هذا الافتراض بمفرده إذا لم تُضف إليه أي حجة أو استنتاجٍ جديد، لا يقيم الدليل على أن مجرى الطبيعة في المستقبل سيظل كذلك. وعيباً تدعون أنكم تعتمتم طبائع الأجسام من تجربتكم السابقة، فقد تتغير طبيعتها الخفية وتتغير بالنتيجة كل مفاعيلها وتأثيراتها من دون أي تغيير في خصائصها الحسية. وهذا أمر يحدث أحياناً بالنظر إلى بعض الموضوعات، فلم لا يجوز له أن يحدث دوماً بالنظر إلى جميع الموضوعات؟ أي منطق يا ثرى وأي تمثيل حجاجي يقيانك هذا الافتراض؟ ستقولون إن ممارستك تدحض شكوكك. ولكنكم تخطئون فهم غرض سؤالي، فأنا، بما أنا فاعل،

أقبل جوابكم، ولكني بما أنا فيلسوف له نصيب من الفضول، حتى لا أقول من الريبيبة، أريد أن أعرف أساس هذا الاستنتاج، فلا كتب قرأته، ولا بحث حققته، شفيا لحد اليوم غليلي فرفعا الصعوبة عنّي، أو أنا ارتضيتك جوابهما في مسألة هي أميرة المسائل، فهل أحسن عندى من أن أعرض على الجمهور هذه الصعوبة ولو آتى أكاد أيأس من تحصيل الحل لها؟ فلthen نحن لم نزدد هكذا علماً، فلا أقلّ من أن نفترن إلى جهلنا.

لا مهرب لي من الاعتراف بأنّ من يستنتاج، من كون حجّة ما تعزّب عن بحثه هو، أنّ تلك الحجّة لا توجد فعلاً، فقد باع بذنب وقاحة لا تغتفر. ولابدّ لي كذلك من الاعتراف بأنه رغم أنّ كلّ الراسخين في العلم قد ظنوا على مدى عصور كثيرة يكفلون أنفسهم بحثاً لا طائل من ورائه في موضوع ما، فإنه سيكون من المجازفة الانتهاء إلى الإقرار بأنّ ذلك الموضوع لابدّ أنه يتتجاوز الفهم الإنساني برمته. وحتى إذا ما تفحصنا جميع مصادر معرفتنا، واستنتجنا أنها غير معدّة لمثل هذا الموضوع، فإنّا نظلّ نتوجّس أن يكون إحصاؤنا غير كامل، أو أن يكون فحصنا غير دقيق. ومع ذلك فثمة في ما يتصل بموضوعنا الراهن، من الاعتبارات ما يبدو أنه يردّ [عّنا] تهمة الواقحة وتقطّن الخطأ.

من المؤكّد أنّ أحجّل المزارعين وأبلدهم طبعاً، فضلاً عن الصبيان بل حتى عن البهائم الهاملة، يتحسّنون بواسطة التجربة ويتعلّمون خصائص الأشياء الطبيعية بمشاهدة آثارها التي تحصل لهم منها، فعندما يشعر الصبيّ بإحساس الألم من لمسه نار القنديل، يحذر تقرّيب يده [بعد ذلك] من أيّ قنديل، ولكنه سيتوّقع أثراً شبّهها [بذلك الألم] من سبب مماثل في خصائصه الحسّية ومظاهره، فإذا ما أقررتُم بعد ذلك أنّ ذهن الصبيّ يتوصّل إلى هذه النتيجة بأيّ مسار

حجاجي أو ممحاكة عقلية، جاز لي عن حق أن أطلب منكم إظهار هذه الحجّة، ولم يكن لكم من تعلّة لرفض هذا الطلب الوجيه. وليس لكم أن تقولوا إنّ الحجّة عويسقة وقد يمكن أن تعزب عن بحثكم، مادمتם أقررتم أنها بديهية يقدر عليها ذهن الصبي، فإنّ أنتم ترددتم لحظة، أو أظهرتكم بعد تفكير حجّة عميقه مركبة، كان ذلك منكم تخلياً عن السؤال، واعترافاً بأنّ ما يحملنا على افتراض تشابه الماضي والمستقبل وتوقع آثار متشابكة عن أسباب تبدو متشابكة، ليس هو الاستدلال. هذه هي القضية التي نويت أن أعرضها في هذا الفصل، فإذا ما صبح قولي، فإني لا أزعم أنّي أتيت بكشف خارق. وإن أنا أخطأت، حقّ عليّ الاعتراف بأنّي فعلاً تلميذ جدّ مختلف، مادمت عاجزاً عن أن أكتشف الآن حجّة لطالما ألفتها إلّفأ، على ما يبدو، من قبل أن أخادر المهد.

الفصل الخامس

حلول ريبية لهذه الشكوك

القسم الأول

يبدو أن شغفنا بالفلسفة كشغفنا بالدين، معرض للمؤاخذة بهذه النقيصة: إن الفلسفة، مع كونها تروم إصلاح آدابنا واستئصال عيوبنا، قد ينحصر عملها، بمحض تدبير غُفل، في تغذية ميل طاغٍ فينا، أي في دفع الذهن بمزيد من العزم، نحو ذلك الميل وهو من قبل جذبٍ غَرورٍ، تحت تأثير ما في المزاج الطبيعي من الميل والنزوع. ومن الأكيد أننا في توقينا إلى الحزم الحليم الذي للفيلسوف الحكيم، وفي سعيانا إلى حصر لذاتنا جمِيعاً داخل أذهاننا التي لنا، قد ننتهي إلى جعل فلسفتنا كفلسفة أبيكتاتوس (Epictetus) وغيره من الرواقيين، نسقاً مهذباً من الأنانية، فنقصي أنفسنا بواسطة العقل عن كل فضيلة وعن كل متعة اجتماعية، فنحن إذ ننقطع إلى الاعتبار بتفاهة الحياة الإنسانية، ونسدّد كل تفكيرنا نحو [تأمل] الطبيعة اللاجوهرية والعاشرة للثروة والشرف، فإنما نجاري كسلنا الطبيعي الذي يكره نكد العالم ومشاق الأعمال ويبحث عن تعلة من العقل يبرر بها لنفسه سماحة كاملة لا حد لها. إلا أنه ثمة نوع من الفلسفة لا تبدو معرضة لمثل هذه النقيصة، وذلك لأنها فلسفة لا تتوافق مع

أيّ من الأهواء المشوّشة للذهن الإنساني، ولا تختالط أياً من الانفعالات أو الميول الطبيعية، وأعني الفلسفة الأكاديمية أو الريبيّة، فالاكاديميون يتحدثون دوماً عن الشكّ وتعليق الحكم، وعن الخطر في القرارات المتسرّعة، وعن حصر بحوث الذهن في حدود ضيقة، وعن ترك كلّ التأملات التي تخرج عن حدود الحياة المشتركة والممارسة الجاربة. إنّك لن تجد إذًا، فلسفة أشدّ معارضه من هذه، لخلل الذهن المسترخيّ، ووقدّحه الغرّ، وصلف مزاعمه، وتصديقه للشعوذات. إنّها تميّت الرغبات فلا تستثنى منها إلّا محبة الحقيقة رغبةً ليس، ولا يمكن أن يكون، فوقها رغبة. لذلك، فمن المدهش أنّ هذه الفلسفة، وهي بالطبع فلسفةٌ بريئةٌ مساملةٌ في كلّ حال، تكونُ موضوع تعجب وهمز ولمز لا مبرّر له. ولعلّ عين الذي كانت به هذه الفلسفة على ما هي عليه من البراءة، هو هو ما يعرضها تعرّضاً لسخط الناس وغيظهم: إذ لمّا كانت لا تتملّق معوج الأهواء، فإنه لا يكون لها كثير مؤيد؛ ولما كانت معارضة لكثير من آفات الرذيلة والطيش، فإنّها تستنهض على نفسها كثيراً من الأعداء الذين ينتونها بأبشع نعوت التسبّب والاستهتار والمرroc عن الدين.

وليس لنا أن نخشى من هذه الفلسفة أنها إذ تجتهد في حصر بحوثنا داخل حدود الحياة الجاربة، قد تُبطل استدلالات الحياة الجاربة، وأنّها قد توسيع شكوكها توسيعاً تُبطل به كلّ العمل والنظر، فإنّ الطبيعة ستظلّ دوماً ماسكة على حقوقها، مهيمنة في الآخر على كلّ استدلال مجرد مهما كان. وحتى إنّ نحن استنتاجنا، مثلما كان شأننا في الفصل السابق، أنه ثمة في كلّ الاستدلالات المأخوذة من التجربة، خطوة يخطوها الذهن لا تُسندها أيّ حجة ولا أيّ عملية من عمليات الذهن، فإنه لا خوف أبداً من أن يزعزع هذا الاكتشاف تلك الاستدلالات التي تقاد تقوم عليها المعرفة برمتها. وإذا لم يكن

الذهن مدفوعاً إلى خطوته تلك بالحجّة، فلا بد أن يكون ما يدفعه إليها مبدأ آخر يوازنها ثقلاً وسلطاناً. وسيظل ذلك المبدأ يحتفظ بتأثيره ما بقيت الطبيعة الإنسانية هي هي. أما ما هو ذلك المبدأ، فهو ما قد يستحق منّا عناء البحث.

فلنتخيل إذاً أنّ شخصاً ما، على ما أسبغته عليه الطبيعة من أمن ملكات العقل والتفكير، يجاء به فجأة إلى هذا العالم، فإنه سيلاحظ لا محالة مباشرةً سلسلةً موصولاً من الموضوعات، وتعاقباً للأحداث أحدها يتبع الآخر. ولكنه لن يكون أقدر على اكتشاف أيّ شيء أبعد من ذلك. لن يكون بدنياً قادرًا على أن يبلغ بأيّ استدلال من الاستدلالات فكرة السبب والمفعول، مادامت القدرات المخصوصة التي تُنجز بها جميع العمليات الطبيعية، خفيةً أبداً عن الحواس، ومادام ليس من المعقول أن نستنتج، من مجرد كون حدث واحد يسبق في حالة واحدة حدثاً آخر، أن أحدهما هو إذاً سبب والأخر مفعول، فقد يكون اقترانهما تحكمياً وعارضًا. وقد لا يكون ثمة ما يبرر استنتاج حدوث شيءٍ من ظهور الآخر. وفي كلّمة واحدة فإنّ ذلك الشخص، إذا لم يكن له مزيد من التجربة، لم يكن قادراً على استعمال تخمينه ولا استدلاله في خصوص أيّ واقعة، ولا قادراً على أن يتيقّن من أيّ شيء يتجاوز ما كان حاضراً حضوراً مباشراً لذكراه ولحواسه.

ولنتخيل من جديد أنه قد حصل مزيداً من التجربة، وأنه قد عاش في العالم بما جعله يلاحظ موضوعات أو أحداثاً متشاكلة تكون متواترةً الاقتران في ما بينها، فما نتيجة هذه التجربة؟ إنه يستنتاج رأساً حدوث موضوع من ظهور موضوع آخر. ولكنه مع كلّ تجربته هذه لم يحصل أيّ فكرة ولا أيّ معرفة بالقدرة الخفية التي يُحدث بها موضوع ما موضوعاً آخر، بل ليس ثمة من عمليات الاستدلال ما

يحمله على هذا الاستنتاج. ومع ذلك فهو يجد نفسه مدفوعاً لاستنتاجه. ومهما حصل له الاقتناع بأن ليس لذهنه ضلوع في تلك العملية [الاستنتاج]، فإنه سيظل رغم ذلك على نفس النهج من التفكير. ثمة مبدأ آخر ما يدفعه إذاً إلى أن يستنتج مثل ذلك الاستنتاج.

هذا المبدأ هو العادة (Custom) أو الإلَف (Habit). ذلك أنه كلما نتج عن تكرر فعل مخصوص أو عملية مخصوصة ما ميل إلى تجديد ذلك الفعل عينه أو تلك العملية عينها، من غير أن يكون ذلك التجديد فسراً بأي استدلال ولا بأي عملية من عمليات الذهن، فإننا نقول دائماً إنَّ هذا الميل هو من أثر العادة. ونحن لا نزعم باستعمالنا لهذا اللفظ لأننا قد أعطينا السبب الأقصى لمثل هذا الميل. وإنما نشير فقط إلى مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يقره الكلّ وهو مشهور بمفاعيله. وربما لم يكن بمقدورنا أن نوسّع بحوثنا إلى أبعد مما فعلنا، أو أن ندعّي إعطاء سبب ذلك السبب، ولكنه ينبغي لنا أن نرضي به على أنه المبدأ الأقصى الذي يمكن أن نعيّنه لاستنتاجاتنا المأخوذة من التجربة. وإن في إدراكنا هذا الحدّ لكتفافية مرضية، فلا حاجة بنا إلى أن نذمّر من ضيق ملكاتنا، وأنها لن توصلنا إلى أبعد مما فعلت. وإنه من المؤكّد أننا نسوق هاهنا قضية جدّ مقبولة للعقل. إن لم تكن صحيحة، عندما نصرّح بأنَّ موضوعين اثنين، كالحرارة والذهب مثلاً، أو كالوزن والصلابة، إذا توافر اقترانهما، حملتا العادة وحدها على أن تتوقع حدوث أحدهما من ظهور الآخر. بل إن هذا الافتراض يبدو هو الوحيد الذي يجيئنا عن هذه الصعوبة: لماذا تستخرج من ألف حالة نتيجة لا تقدر على استخراجها من حالة واحدة هي مع ذلك لا تختلف عنها إطلاقاً، فليس من طبيعة العقل مثلُ هذا الاتساع. وإن النتائج التي يستخرجها من اعتبار دائرة

واحدة هي هي تلك التي سيكونها من تفقد كل دوائر العالم. ولكنه لا يوجد إنسان واحد شاهد جسماً واحداً يتحرك بعد أن دفعه إلى الحركة جسم آخر، واستطاع أن يستنتج أن كل جسم آخر سيتحرك بعد أن يتلقى مثل ذلك الدفع. إن كل الاستنتاجات المأخوذة من التجربة إذا هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال⁽¹⁾.

(1) ليس أخرى مما يعمد إليه الكتاب، وحتى أولئك الذين يكتبون في موضوعات خلقيّة أو سياسية أو فيزيائية، من التمييز بين العقل والتجربة، وافتراض أن هذين النوعين من الحاجاج مختلفان اختلافاً مطلقاً: فالنوع الأول محمول على أنه النتيجة الحالصة لملكاتنا الذهنية التي تعتبر قبلياً طبائع الأشياء، وتفحص المفهولات التي تتبع وجوباً عملها، فتقيم مبادئ خاصة للعلم وللفلسفة. وأما النوع الثاني فيفترض أنها حجج مشتقة رأساً من الحس والملاحظة للذين نعلم عن طريقهما ما نتعجب فعلاً عن عمل هذا الموضوع أو ذاك، ف تكون بذلك قادرین على أن تستنتج ما سيحصل في المستقبل عنهما. ولذلك فإنه يمكن مثلاً أن يداعع عما قد نعمد إليه من حدّ وتقليص لـ[سلطة] الحكومة المدنية، أي عن الدستور الشرعي، إما دفاعاً بالعقل إذ يتفكر في مدى هشاشة الطبيعة الإنسانية وفسادها فيعلمنا أنه لا يمكن الاطمئنان إلى تمكن أي إنسان من سلطان لا حدّ له، أو دفاعاً بالتجربة والتاريخ الذين يخبراننا بمدى الإفراطات التي يفرطها في كن عصر ومصر طموح ثق به بغير حساب.

إنما نظل نحفظ هذا التمييز نفسه بين العقل والتجربة في جميع مداولاتنا حول تدبير الحياة: لدى ما يوكل أمرنا إلى ذوي الخبرة ونتبعهم: رجل الدولة، أو اللواء أو الطبيب أو التاجر. أو لدى ما لا نبني بالغرر عديم التجربة فلا تأبه له أبداً كانت مواهبه التي أنعمت بها عليه الطبيعية. ومهما جاز أن تصدر عن العقل افتراضات جد معقولة يقدر بها تنتائج ما لسلوك ما في ظروف ما، فإنما نظل نعتبر العقل دون كماله، إذ لم تعضده التجربة التي إنما تستطيع وحدتها دون غيرها أن تثبت وأن تؤكّد ما يعطيه الدرس والتفكير من القواعد.

إلا أنني بصرف النظر عن كون هذا التمييز تمييزاً يسلم به جميع الناس، في مشاهد الحياة العملية والنظرية معاً، لن أتبّع التصرير بأنّه سَآخِرَة تمييز كذب، أو أنه على الأقل سطحي.

فنحن لو تأملنا تلك الحجج التي يزعمون أنها، في علم من العلوم التي تقدم ذكرها، من حاصل عمل لاستدلال والتفكير، لوجدنا أنها تنتهي باخرة إلى نحو مبدأ عام أو نتيجة عامة لا يمكن تعليمهما إلا بالللاحظة والتجربة، إن الفرق الوحيد الذي بينهما وبين تلك القواعد التي يقدّر الجمهور أنها حصيلة التجربة الحالصة هو أن المبدأ العام والتنتجة العامة لا يمكن إقامتهما من دون عملية تفكير وتأمل كثا لاحتضانه، تبّئنا حبشياته واقتضاءاته. أما -

إن العادة هي الدليل الأكبر للحياة الإنسانية إذاً. فهذا المبدأ هو وحده الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع من المستقبل نسقاً من الأحداث مماثلاً لتلك التي كانت ظهرت في الماضي. أما بدون تأثير العادة، فإننا سنكون جاهلين تماماً لكل واقعة تتجاوز ما هو حاضر مباشرة للذاكرة والحواسن. لن تكون أبداً قادرین على الملاعنة بين الوسائل والغايات، أو على استعمال قدراتنا الطبيعية في إحداث أيّ مفعول. سيكون ذلك للتّؤّ نهاية العمل كلّه، ونهاية الجزء الأكبر من النظر في آن.

ولكنّه قد يكون من الوجيه هنا أن نلاحظ أنه رغم كون استنتاجتنا المأخوذة من التجربة تحملنا إلى أبعد من ذاكرتنا وحواسنا،

- القواعد فإنّ الحدث المجرّب فيها هو حدث مطابق مطابقة دقيقة وكاملة لذك الحدث الذي تستنتج أنه حاصل من هذه الرّبضية أو تلك. إنّ حكاية تيبيريوس (Tiberius) أو نيرون (Nero) تحملنا عن خشية الواقع في مثل ذلك الحكم الاستبدادي لو رفعت عن حكامنا ضوابط الفوانين وال المجالس. ولكنّ ملاحظة أيّ احتيال أو قسوة في الحياة الخاصة. مع أقلّ ما يحس منها في الخاطر، كافية لتنقّي في النفس عن ذلك التّوجّس، حين تكون في آن مثلاً عن عموم فساد الطبيعة الإنسانية، مبنيةً لنا مدى ما نعرض النفس للخطر بطلاق الشّقة في الناس. إنّ التجربة هي باخّرة في كلّ الحالتين أساس استنتاجنا واستخلاصنا.

ليس ثمة من الناس من كان من الشباب وقنة التجربة بحيث لم [ينسّ له آن] يكون من الملاحظة كثيراً من القواعد العامة والصّححة حول الأمور الإنسانية وتدبير الحياة. إلا أنه لا بدّ من الاعتراف بأنه متى رام أحد تطبيق تلك القواعد، ظل يعرّض نفسه أياً ما تعرّض للخطأ حتى يوسع الزمن ومزيد التجربة من تلك القواعد ويتعلم منها كيف يستعملها الاستعمال المخصوص ويطبقها التطبيق المافق. وثمة في كلّ وضع وفي كلّ حادث، كثيّر من الظروف الخاصة التي تبدو دقة عن النّظر والتي يميل أبلغ الناس، في البداية، إلى إغفالها، ولو أنّ صحة استخلاصاته وبالتالي تصرّف سلوكه مرهونان بها أيمما ارتّهان، فم بالك بالمبتدئ العُمر: فلا الملاحظات والقواعد العامة ترد عليه دائمًا في أوانيها، ولا هو يقدر على تطبيقها رأساً بما يلزم من الهدوء والتمييز. والحقّ أنّ صاحب الاستدلالات الذي لا تجربة له لا يمكنه أن يستدلّ على شيء أصلًا إذا كان عديم التجربة أصلًا. وعندما نطلق هذا الوصف [عديم التجربة] على شخص ما، فإنّما نعنيه فقط على جهة المقارنة، مفترضين أنه ذو تجربة مدّ، [ولكنّه] دون غيره تجربة وفي درجة أقلّ منه.

وتجعلنا واثقين من الواقع التي حدثت في أبعد الأصقاع وأقدم الأزمنة، فإنه لابد أن يكون ثمة عيان ما، دائم الحضور أمام الحواس أو في الذاكرة، منه ننطلق أول ما ننطلق في استخراج تلك النتائج. هب أن شخصاً ما يعثر يوماً في بقعة خالية على أطلال قصور منيفة، فإنه سيستنتج أن شعوباً متحضرة قد عمرت في سالف الأزمنة ذلك المكان. ولكنّه لو لم يعثر على تلك الأطلال، لما أمكنه أبداً أن يستنتج ما استنتاجه. إننا نتعلم أحداث العصور الماضية من التاريخ، إلا أنه يتبع علينا لذلك أن نقرأ المجلّدات التي تحوي تلك المعرفة، ثم أن ننتقل باستنتاجاتنا من شهادة إلى شهادة، حتى نصل إلى شهود العيان، وإلى الذين شهدوا هذه الأحداث الغابرة. وفي عبارة واحدة، فإننا إذا لم ننطلق من عيان ما، حاضر أمام الحواس أو في الذاكرة، فإنّه استدلالاتنا ستكون مجرد استدلالات افتراضية، ومهما كانت الحالات مترابطة في ما بينها، فإن السلسلة الكاملة للاستنتاجات ستظلّ بغیر ما يحملها، ولن نتمكن بواسطتها من الوصول إلى معرفة أي وجود حقيقي، فإذا سألتم عن سبب تصدقكم لأي واقعة تخبرون عنها، لزمكم أن تقدّموا نّي سبباً ما، وهذا السبب سيكون واقعة أخرى مرتّبة بها. ولكنكم لما كنتم لا تستطيعون التسلّس على هذا التحو إلى ما لا نهاية له (in infinitum)، تعين عليكم، إما أن تنتهيوا إلى واقعة ما حاضرة أمام حواسكم أو في ذاكرتكم، وإما أن تقبلوا بأّن اعتقادكم لا أساس له أصلاً.

ما الحاصل من كل هذا إذ؟! نتيجة بسيطة، ولو أنه لا مناص من الإقرار بأنّها نتيجة تبعد كثيراً عن النظريات الفلسفية الجارية: أَن كلّ تصديق بواقع أو بوجود فعلي إنما هو مشتق ببساطة من موضوع ما، حاضر أمام الحواس أو في الذاكرة. ومن اقتران عادة بينه وبين موضوع آخر. أو بعبارة أخرى: إنّ الذهن، لما وجد في كثير من الحالات أن أي نوعين من الموضوعات، كالثار والحرارة، والثلج

والبرودة، قد كانا دوماً مقتربين، فإنه إذا ما عُرضت عليه النار أو عُرض عليه الثلج من جديد، حملته لعادة على أن يتوقع الحرارة أو البرودة، وأن يعتقد (Believe) أنّ مثل هذه الكيفية موجودة وأنها ستكتشف عن نفسها إذا ما اقتربنا قليلاً. إنّ هذا الاعتقاد هو النتيجة الحتمية لوضعنا الذهن في مثل هذه الظروف. إنه عملية من عمليات النفس [تقع] حينما تكون في مثل هذا الوضع، لا مهرب منها كما لا مهرب من أن نشعر بشعور المحبة عندما يُحسن إلينا، أو بشعور الكراهة عندما نُشَتم. إنّ كل هذه لعمليات ضرورة من الغرائز الطبيعية التي لا يقدر على إحداثها أو على تحاشيها أيُّ استدلال ولا أيُّ عملية من عمليات الفكر والذهن.

وإنه لمن المعقول جداً أن نوقف بحوثنا الفلسفية عند هذا الحدّ، ففي أغلب المسائل ليس بمقدورنا أن نتقدم خطوة أخرى، وفي كل المسائل علينا أن نقف أخيراً هاهنا، بعد هذه البحوث المتلهفة فضولاً والتي لم تعرف الكلل، ولكنه فضول مغفور، بل ربما كان مشكورةً، إذا ما هو حملنا إلى بحوث أعمق، وجعلنا نفحص بمزيد الدقة عن طبيعة هذا الاعتقاد وطبيعة اقتران العادة الذي يشقق منه، فلعلنا بهذه الكيفية نصادف بعض التفسيرات وبعض التمثيلات التي نرضى بها أولئك الذين يحبون العلوم المجردة ويتباهون بالتأملات النظرية التي يظلّ فيها، مهما بلغت من الدقة، بعض من الشكّ وعدم اليقين، فأيّما القراء الذين لا يروقهم ذلك، فإنهم غير مقصودين ببقية هذا الفصل، فضلاً عن أن البحوث الآتية يمكنها أن تفهم بدون تلك البقية.

القسم الثاني

لا شيء أشدّ انعتاقاً من مخيّلة الإنسان. ورغم كونها لا تستطيع الخروج عن ذلك المخزون الأصلي من الأفكار التي يعطيها الحسن

الداخلي والخارجي، فإن لها مقدرة لا حد لها على مزج تلك الأفكار وتركيبيها وفصلها وتقسيمها، في كل ضروب الخيال والرؤى. ويمكنها أن تحاكي سلسلة من الأحداث لها كل مظاهر الواقع، فتعين لها وقتاً مخصوصاً ومكاناً معلوماً، وتتوهّمها كما لو أنها موجودة. ثم تخرجها لنفسها بكل الحيثيات التي لحدث تاريخي توقن به أقصى اليقين، فأين يكمن الفرق ساعتها بين الاعتقاد ومثل هذا الخيال؟ إنه لا يتمثل ببساطة في أي فكرة تضاف إلى مثل هذا التوهم فتُغلب على تصديقه، أي في فكرة يعدها كل مضمون خيالي معروف. ذلك أنه بما كان للذهن من النفوذ على كل أفكاره، فإنه يمكنه أن يقرن عن قصد تلك الفكرة المخصوصة بأي مضمون من المضامين الخيالية، وأن يعتقد تبعاً لذلك ما يشاء، وهذا أمر منافق لما نجد في تجربتنا اليومية. يمكننا أن نعمد في توهمنا إلى قرن رأس إنسان بحثة فرس، ولكنه ليس بمشيئتنا أن نعتقد أن مثل هذا الحيوان قد وجد أبداً.

ويتبع ذلك إذاً، أن الفرق بين المضمون الخيالي والاعتقاد، إنما يتمثل في إحساس ما أو في شعور ما، يتعلق بالثاني [الاعتقاد] لا بالأول [المضمون الخيالي]، فلا هو يخضع للإرادة، ولا هو طوع البناء متى شئت هب إليك. بل لا بد من أن تثيره الطبيعة مثلاً مما تشير كل الأحاسيس. ولا بد أن ينشأ من الوضعية الخصوصية التي يوضع فيها الذهن لدى أي حال من الأحوال الخصوصية، فكلما عرض على المذاكرة أو على الحواس موضوع ما، حمل المخيّلة للتّ، بداعٍ من قوة العادة، على أن تتصرّر ذلك الموضوع الذي درج على الاقتران به. وهذا التّصوّر يصحبه شعور أو إحساس مختلف عن تهويّمات الخيال البعيدة. هاهنا مكمن طبيعة الاعتقاد في جملتها. ذلك أنه لما لم يكن ثمة من وقائع الأحداث ما يُؤْمِنُ عندنا اعتقاد

صحته بما يمنع تصوّر نقشه، لم يكن ثمة فرق بين التصور الذي يُحوز تصديقنا وذاك الذي نمنعه عنه، لولا إحساسٌ يميز هذا عن ذاك، فأنما عندما أرى كرة بلياردو تحرّك باتجاه آخر، على منضدة صقيقة، لا أجد صعوبةً في تصورها تتوقف عند الملامسة. إنّ هذا التصور لا يحتوي على أي تناقض، ولكنه مختلفٌ بعض الاختلاف عن ذلك التصور الذي أتمثل ضممه دفعاً ونقلأً للحركة من كرة إلى أخرى.

لو كان علينا أن نحاول تعريف هذا الإحساس، لجاز أن نجد هذه المهمة عسيرة، إن لم تكن مستحيلة، تماماً كما لو وقع علينا أن نجتهد في تعريف شعور البرد أو انفعال الغضب لمخلوق لم يجرِب هذه الأحساس من قبل أبداً. الاعتقاد هو الاسم الحقيقى والمخصوص لهذا الشعور. ولا أحد يلتبس عليه معنى هذا اللفظ، فكل امرئ يشعر في نفسه، كل لحظة، بالإحساس الذي يمثله. ومع ذلك فقد لا يكون من غير الوجيه أن نحاول توصيفاً لهذا الإحساس، أملاً بهذه الطريقة في إدراك بعض التمايلات التي قد توفر لنا تفسيراً أكمل له، فأقول إذا إن الاعتقاد ليس إلا تصوّراً لموضوع، تصوّراً أشدّ حدة، وحيوية، وقوّة، وصلابة، وثباتاً، مما تستطيع المخيّلة أبداً أن تصوّره بمفرداتها. وإنّ هذه الباقة من الألفاظ التي قد تبدو لافلسفية جداً، إنما تقصد فقط إلى العبارة عن فعل الذهن الذي يجعل الواقع أو ما يحمل على أنه الواقع، أحضر إلينا من المضامين الخيالية، ويدفعها إلى أن تكون أرجح في ميزان الفكر، ويزيد في قوة تأثيرها في الانفعالات والمخيّلة. وإذا ما اتفقنا على الشيء [المسمى] فلا حاجة أن نتنازع الأسماء. إن للمخيّلة الإمارة على جميع أفكارها، فتستطيع أن تقرئها وتمزجها وتتنوعها بشتى الطرق الممكنة. ويمكنها أن تتوهم الموضوعات الخيالية بكل [ما يراها من] ظروف المكان والزمان. بل قد تضعها، بنحو ما، أمام

أعيننا، بألوانها الحقيقة، تماماً كما يرجح أنها كانت. ولكن، كما يتعدّر على ملكة التخييل هذه أن تدرك بعفوها الاعتقاد، فإنه من البديهي أن الاعتقاد لا يتمثل في الطبيعة الخاصة أو النظام الخاص اللذين للأفكار، وإنما في كيفية تصورها، وفي الشعور الذي للذهن بها. أتُرَّفْ بأنّه من المحال إحكام تفسير هذا الشعور أو هذه الكيفية في التصور. وقد يجوز لنا أن نستعمل الفاظاً تقرّب منه. ولكن اسمه الحقيقي الذي له هو، كما لاحظنا في ما تقدّم، الاعتقاد، وهو لفظة يفهمها كل واحد متّا فهم كافياً في الحياة العامة. أمّا في الفلسفة، فلا يمكننا أن نذهب إلى أبعد من الإقرار بأن الاعتقاد هو شيءٌ ما يشعر به الذهن، ويميز بين الأفكار الصادرة عن حسن التمييز وبين توهّمات المخيّلة. هو يعطيها مزيداً من الوزن والتّأثير، ويخلع عليها مزيد الأهميّة، ويمتنّه في الذهن، ويجعل منها هي المبدأ المتحكّم في أفعالنا. ها أنا الآن مثلاً أسمع صوت شخص أعرفه ويعرفني، ويدوّي الصوت منبعاً من الغرفة المجاورة. إن انتطاع حواسّي هذا يذهب بفكري رأساً إلى ذلك الشخص، وإلى كلّ الأشياء التي تحيط به، فأرسمها لنفسي وأخرجها كما لو كانت حاضرة الآن، بنفس الكيفيّات والعلاقة التي أعرف من قبل أنها تملّكتها. إنّ هذه الأفكار أشدّ علوقاً بذهني من أفكار قصر مسحور. هي أمام الشعور مختلطة جداً، وجميع أنواع تأثيرها أكبر، إلذاً أو إيلاماً، إدخالاً للبهجة أو للأسى.

فلنجمل النّظر إذاً إلى كامل مدى هذه النّظرية لنسلم بأنّ الاعتقاد ليس إلاّ تصوراً أشدّ قوّةً وثباتاً مما يصاحب مجرد توهّمات المخيّلة، وأنّ هذا الضرب من التصور متأهّب عادة اقتران الموضوع بشيء حاضر للذاكرة أو للحواس: أعتقد أنه لن يكون من العسير، وفق هذه الافتراضات، أن نجد عمليات أخرى للذهن مماثلة له وأن نُرجع هذه الظواهر إلى مبادئ أعمّ.

لقد كنا لاحظنا من قبل أنَّ الطبيعة قد أقامت روابط بين الأفكار المفردة، وأنَّه ما إن ترد الفكرة على خواطرنا حتَّى تورد معها مُضائقتها وتجذب نحوها انتباها بحركة لطيفة شفيفه. ولقد كنا أرجعنا مبادئ الترابط أو التداعي هذه إلى ثلاثة، هي التشابه والتماس والعلاقة السببية، وهي الروابط الوحيدة التي تجمع خواطرنا بعضها إلى بعض، وتحدث ذلك التسلسlus المنتظم من التفكير، أو الخطاب، وهو بدرجات متفاوتة، من شأن النوع الإنساني برمتها. إلا أنَّه يبرز هنا سؤالٌ يتوقف عليه حل الصعوبة الحالية: هل يقع، في أيِّ من هذه العلاقات، أنَّ الذهن، عندما يُعرَضُ أحدُ الموضوعات على الحواس أو على الذاكرة، لا يذهب فقط إلى تصور مُضائقه، وإنما يُدرك تصوراً له أشدَّ قوَّةً وثباتاً مما كان سيدركه منه بطريقة أخرى؟ تبدو هذه هي الحال مع ذلك الاعتقاد الذي ينشأ من علاقة السبب والمفعول. وإذا كانت هذه الحال هي كذلك حال العلاقات أو مبادئ الأخرى للتداعي، فإنه يمكن إقامتها كقانون عام يجري على كل عمليات الذهن.

لنا أن نلاحظ إذاً، على جهة الامتحان الأول لغرضنا الراهن، أنَّه من البديهي لدى ما تَظَهُرُ لنا صورةُ صديق غائب عنَّا، أن تعود الحياة إلى فكرتنا عنه من خلال شبهه بتلك الصورة، وأنَّ كل افعال تحدثه فيما تلى تلك الفكرة، من بهجة أو أسى، يتجدد قوَّةً وشدةً. وإنما تتضافر على إحداث هذا المفعول علاقة وانطباع حاضر. وحيثما لم يكن في الصورة شبه بذلك الصديق أو أنه، على الأقل، لم يكن مقصودها، كانت هي ساعتها أجمل ما يكون لخاطرنا إليه. وحيثما غابت الصورة وغاب الشخص، فإنَّ الذهن مهما أمكنه أن ينتقل من خاطر هذه إلى خاطر ذاك، يظلُّ يشعر أنَّ فكرته قد خبت حيويتها بذلك الانتقال أكثر مما عادت إليها الرُّوح. إننا نبتهج بالنظر إلى

صورة صديق لنا معلقة أمامنا، فإذا ما نحيط من أمامنا، كان النّظر إليه مباشرةً أحَبُّ إلينا من أيٍ تمثيل له في صورة بعيدة بقدر ما هي غائمة.

وإنَّه ليُمكِّن أن نُعد طقوس الديانة الكاثوليكية الرومنية أمثلةً من نفس الطبيعة، فعادةً ما يتعلَّل سُكَّاك هذه الشَّعوذة لتبير ما يعبّون به من تكليفٍ لشَّطحاتِهم، بأنَّهم إنما يشعرون بما لتلك الحركات الخارجية والموافق والأفعال من الأثر المحمود في إضفاء الحياة على مناسكِهم وإذكاء ورعيهم، وأنَّهم لو ولَّوا وجوههم صوب غير ذلك من الأشياء البعيدة غير المادية، لخبت نار تقوَّاهم ولتبلُّدت مناسكِهم. يقولون: إننا نمثل موضوعات إيماننا فنخرُّجُها إلى أشكال وصور حسيَّة، ونجعلها بالحضور المباشر لهذه الأشكال أقرب إلينا مما كنا نفعل برأْيَة أو بتأمِّل عقليين، فللموضوعات الحسيَّة دوَّمَ تأثير في الوهم أكبر من سواها. وهي تنقل هذا التأثير رأساً إلى الأفكار التي تتعلَّق بها، والتي تشبهها. سأستنتج فقط من هذه الممارسات ومن هذه الاستدلال، أنَّ مفعول التشابه في إعادة الحياة إلى الأفكار أمر معروف جدًا. ولما كان الشأن في كل الحالات أن يتضافر شبه وانطباع راهن، فإنَّ لنا من وفرة التجارب ما يؤكِّد حقيقة المبدأ السَّابق.

وإنَّه ليُمكِّننا أن نزيد من قوَّة [دلالة] هذه التجارب بتجارب أخرى من نوع آخر، نعتبر ضمنها آثار التَّمساص مثلما نعتبر آثار التَّشابه، فمن المؤكَّد أنَّ المسافة تُنقص من قوَّة كلَّ فكرة من الأفكار، وأنَّنا لدى ما نقترب من موضوع من الموضوعات فإنَّه حتى إذ ما لم ينكشَّف لحواسنا، يفعل في ذهنانا بتأثير يشبه [تأثير] انطباع مباشر. إنَّ التفكير في موضوع من الموضوعات ينقل ذهنانا رأساً إلى ما يلامسه، ولكنَّ الحضور الفعلي لموضوع من

الموضوعات هو وحده الذي ينقله إليه بحدة أكبر، وعندما أكون على بعد بضعة أميال من بيتي ، فإن كل ما يتصل به يمسني من أقرب مما لو كنت على بعد مائة فرسخ منه ، ولو أن التفكير من تلك المسافة في أي شيء بجوار أصدقائي أو أسرتي يشير بالطبع فكرةً عنهم . ولكن لما كان موضوعاً الذهن في الحالة السابقة فكرتين ، ورغم أن الانتقال بينهما سهل . إلا أن الانتقال وحده لا يستطيع أن يعطي حيوية أكبر لأي من الفكرتين ، وذلك لعدم وجود انبطاع مباشر⁽²⁾ .

لا أحد يستطيع أن يشك في أن للسببية عين التأثير الذي للعلاقتين الآخريين : التشابه والتماس ، فأتباع الشعوذة يتفانون شغفًا بذخائر (Reliques) القديسين والمباركين من الناس ، ابتغاء غاية واحدة وهي البحث عن الأشكال أو الصور التي تحدد تدينهم ، وتعطيهم تصورًا أقرب وأقوى عن الحياة المثالية لهؤلاء ، تلك الحياة التي يودون الاقتداء بها . إلا أنه من البديهي أن أحد أفضل الذخائر التي يتمنى للمتدين الحصول عليها ، شيء ما صنعه ذلك القديس

«Naturane nobis, inquit, datum dicam. an errore quodam, ut, cum ea (2)
loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos,
magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut
scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor Venit enim mihi Plato in
mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli
propinqui non memoriam solum mihi afferent, sed ipsum videntur in conspectus
meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius
ipsa illa session fuit, quam videmus, Evidem etiam curiam nostrum, Hostilium
dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam
intuens, Scipionem, Catonem, Laelium: nostrum vero in primis avum cogitare.
Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit
disciplina».

Cicero, *De finibus*, Book V.

بيد. أما إذا ما أمكن أن نعتبر ثيابه ومتاعه من هذـ الوجه، فلأنـها كانت يومـاً ما تحت تصـرفـه. وأنـه كان يحرـكـها وبـفـعلـها، وهو اعتبار يجعلـها آثارـاً غير مباشرـة منهـ، وعلى نحوـ ما، مرتبطـة به بـجـيلـ من التسلسلـ أقصـرـ من ذاكـ الذي يربطـه بأـيـ من تلكـ الأشيـاء [الأـخـرىـ] التي تـخبرـنا عن حـقـيقـةـ ما كانـ.

ولنتخيّل أنّنا التقينا نجل صديق لنا رحل عنا أو غاب منذ زمن طوبل، فمن البديهي أنّ هذا الموضوع سيعيّني فكرته المتعلقة به للتو، ويستحضر إلى خواطرنا كل ذكرياتنا الحميمة والأليفة، بألوان أحيا مما كان يظهر لنا منها لولا ذلك اللقاء، فهذه ظاهرة أخرى يبدو أنها تويد المبدأ الذي كنا قدمناه.

ويمكّننا أن نلاحظ في كلّ هذه الظواهر أنّ الاعتقاد في الموضوع المضاعف هو دوماً اعتقاد ضمني، وإلا لما أمكن أن يكون للعلاقة أيّ مفعول، فتأثير الصورة يفترض أنّنا نعتقد أن صديقنا قد وُجد سابقاً. والجوار الملائم للبيت لا يمكنه أن يثير أفكارنا عن البيت إلا أن نعتقد أنّ البيت يوجد حقاً. أقرّ إذاً أنّ هذا الاعتقاد حيثما ذهب إلى أبعد من الذّاكّرة أو الحواسّ، كنّ من طبيعةٍ مماثلةٍ وصدر عن أسبابٍ مماثلةٍ لانتقال الخاطر ولحيوية التصور اللذين فسّرناهما هاهنا، فعندما ألقى بخشبّة جافة إلى النار، يذهب ذهني رأساً إلى أن يتصرّف أنّ الخشبّة تلتهب النار ولا تطفئها. إنّ انتقال الخاطر هذا من السبب إلى المفعول لا يصدر عن العقل. وإنّما يستمدّ أصله من العادة ومن التجربة معاً. ولما كان أول مبتدأ هذا الانتقال من موضوع حاضر أمام الحواسّ، فإنه يجعل فكرة اللّهـب أو تصوّره أشدّ قوّةً وحيويةً من أيّ تهويّم للمخيّلة بعيد ومتذبذب، فتلك الفكرة تنشأ مباشّرةً. والخاطرُ ينتقل إليها في الحالين، وينقل إليها كلّ قوّةٍ التّصوّر التي اشتغلَّ بها: الانطباع الذي شهدته الحواسّ. عندما يُشهّر

سيف على رقبتي، إلا ترؤعني فكرة الجرح والألم أكثر مما كانت سترؤعني لو قدم لي كأس من الخمر، مع أنه ليس من المحال أن تخطر تلك الفكرة عرضاً عند روئتي كأس الخمر. ولكن هل في كل هذا الأمر ما يحدث عنه تصور بمثل هذه القوة، إن لم يكن موضوعاً حاضراً وانتقاً معتاداً إلى فكرة موضوع آخر تعودنا ربطه بالموضوع السابق؟ تلك هي عملية الذهن برمتها، في كل استنتاجاتنا المتعلقة بالواقع والوجود العيني. وإنه لمن حسن الحظ أن نجد بعض التماثلات التي تمكّن من تفسيره، فالانفعال من موضوع حاضر إنما يعطي في جميع الحالات قوّة ومتانة للفكرة ذات الصلة به.

ثمة إذاً هاهنا ضربٌ من التناقض المسبق بين مجرى الطبيعة وتعاقب أفكارنا. ورغم أن المؤثرات والقوى التي تحكم الطبيعة غير معلومة لنا أصلاً، فإننا نجد أن أفكارنا وتصوراتنا كانت دوماً متسقةً وبقية أعمال الطبيعة. والعادة هي مبدأ تحقيق ذلك التناقض الضروري جداً لاتصال نوعنا، وتعديل سلوكنا في كل حال من أحوال حياتنا الإنسانية وفي كل حدث من أحداثها، فلو لم يُشر الحضور الحيني لموضوع من الموضوعات فكرة تلك الموضوعات التي جرى اقترانها به، لانحدرت كل معرفتنا بالدائرة الضيقة لذاكرتنا وحواسنا، ولما كنا أبداً قادرين على ملائمة وسائل بغييات، ولا على استعمال ملكاتنا الطبيعية لا لفعل الخير ولا لتجنب الشر. إن أولئك الذين يجدون أقصى التذاهم في تأمل العلل الغائية سيلقون هاهنا موضوعاً شاسعاً لفتتهم واعجابهم.

وتؤكدنا لهذه النظرية التي عرضتها، سأضيف أن هذه العملية الذهنية التي بمحاجتها نستنتج مفعولات متشابهة من أسباب متشابهة، والعكس بالعكس، لما كانت جوهرية جداً لبقاء جميع المخلوقات البشرية، فإنه لا يتراجع أنه كان يمكن اعتمان استنتاجات العقل

المغالطة عليها، والعقل إنما هو بطيء في عملياته، ضامر تمام الصمود خلال سن الطفولة الأولى، وهو في أحسن الأحوال معرض للخطأ وسوء التقدير في أي مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية. بل إنه لأليق بالحكمة الجارية للطبيعة أن تؤمن على مثل هذا الفعل الضروري للذهن بغريزة ما أو ميل تلقائي^(*) قد يكون معصوماً من الخطأ في عملياته، وقد يظهر مع أول ظهور الحياة والتفكير، وقد يكون مستقلاً عن كل استنتاجات الذهن المتکلفة. وكما أن الطبيعة قد علمتنا استعمال جوارحنا من دون أن تعطينا علم العضلات والأعصاب التي تحرك تلك الجوارح، كذلك ركزت فيما غريزة نقل الفكر إلى المجرى المجاوب لذاك الذي كانت وضعيته في الأشياء الخارجية، ولو أننا نجهل التأثيرات والقوى التي يخضع لها، تمام الخضوع، هذا المجرى المنتظم وهذا التعاقب المتواتر لـ [تلك] الأشياء.

(*) فضلنا هذه الترجمة التي تشير إلى معنى للعبارة Mechanical عرف منذ القرن السبع عشر (العفوی، التلقائي) على أي نقل «ميكانيكي» قد يحتاج إل تأويلية كاملة لأنها ضرورية هنا.

الفصل السادس في الاحتمال⁽¹⁾

رغم أنه ليس شمّة في العالم شيء كالصدفة، فإنّ لجهلنا بالسبب الحقيقي لأي حدث من الأحداث عينُ أثرها في الذهن وهي تحدث فينا نوعاً مماثلاً من الاعتقاد أو الظنّ.

شمة لا محالة احتمال ينشأ من تفوق حظوظ هذا الجانب أو ذاك. ويقدر ما يتزايد هذا التفوق ويتجاوز الحظوظ المقابلة، يحصل للاحتمال ترايد تناصبي فتحدُّث عنه درجةً أرفع من الاعتقاد أو التصديق بذلك الجانب الذي نكتشف فيه التفوق، فلو أننا نقشنا على نريد صورة واحدة أو عدداً واحداً من النقاط على أربع جهات من جهاته، وصورة واحدة أخرى أو عدداً واحداً آخر من النقاط على جهتيه المتبقيتين، لترجح احتمال أن يسفر الترد عن صورته الأولى على الاحتمال الآخر. ومع ذلك فلو كان للنرد ألف جهة منقوشة

(1) يقسم السيد لوك كل الحجج إلى برهانية ومحتملة. وإذا ما سلمنا بهذه النظرية، لزمنا أن نقول إنه من المحتمل فقط أن يموت كل الناس ضرورة، أو أن الشمس ستشرق غداً. إلا أنه ينبغي علينا، حرصاً على مطابقة لغتنا مع الاستعمال العام، أن نقسم الحجج إلى براهين، وأدلة، واحتمالات. ونعني بالأدلة حججاً مأخوذة من التجربة لا تذر مكاناً للشك أو للاعتراض.

بنقش واحد وجهةٌ وحيدةٌ مختلفةٌ، لكان الاحتمال أكبر بكثير ولكان اعتقادنا وتوّقعنا للحدث أكثر رسوحاً ووثاقه. قد تبدو هذه العملية الفكرية أو الاستدلالية مبنولة أو بدائيّة. ولكنها ستمثّل للذين يعتبرونها بأكثر حرصاً مادّةً تأملً دقيق.

يبدو بدائيّاً، أن الذهن عندما يستكشف الحدث الذي قد يتّبع عن رمية مثل هذا النرد، فإنه يعتبر إسفاراً^(*) كل وجه من وجوهه متساوي الاحتمال. وذلك طبع الصدفة على الحقيقة: أن تجعل كل الأحداث المفردة المضمنة فيها متساوية تماماً. ولكن الذهن بما يجد أن العدد الغالب من الوجوه يفضي إلى أحد الحدّثين أكثر مما يفضي إلى الآخر، فإنه، عند تقلّبه الإمكانات العديدة التي تعلّق عليها النتيجة الأخيرة، أذهب إلى ذلك الحدث، وأكثّر التقاء به. إن هذا التضافر الذي لعدّة لمحات على حدث مفرد واحد يولد، بتدبّر ملغزٍ من الطبيعة، إحساس الاعتقاد ويرفع ذلك الحدث فوق خصمه الذي لا يُسندُه إلا عدد أقل من اللمحات، ولا يرد على الذهن إلا أقل مما يرد منافسه. وإذا ما سلّمنا بأن الاعتقاد هو تصوّر لموضوع هو أمنٌ وأشدّ قوّةً مما يصاحب مجرد تهويمات المخيّلة، أمكننا أن نفسّر هذه العملية بغضّ التفسير. إن تضافر هذه اللمحات أو الرّمّقات ينقضّ الفكرة نقشاً على المخيّلة، ويعطيها مزيداً من القوّة والمتانة، فيجعل الأهواء والانفعالات أحسّ بتأثيرها، وهو ببساطة، يولد تلك المصداقية أو الوثاقة التي ت تقوم بها طبيعة الاعتقاد والظنّ.

وإن الحال في احتمال الصدفة هو عين الحال في احتمال

(*) إسفار (من أسفار): فترح هذه العبارة لأداء معنى الفعل To Turn Up الذي يشير إلى الوجه الذي يظهر عندما تقلب الورقة في لعبة الورق مثلاً أو الوجه الذي يظهر عندما يستقر النرد على إحدى فروعه المست عارضاً وجه إحدى قواعده الباقية.

الأسباب، فبعض الأسباب كليلة الانتظام والتواتر في إحداث مفعول مخصوص ما، ولم يعثر أبداً على حال واحدة من حالات انحراف هذا الانتظام أو تعطله في عملها، فلا تزال النار محرقة للناس والماء مغرقاً لهم. ولم يزد إحداث الحركة بالدفع والجاذبية قانوناً كلياً لم يعتنَّة استثناء لحدّ اليوم. إلا أنه ثمة بعض الأسباب التي تبين أنها أقل انتظاماً ويفيناً، فما نبته الرّوئيْن دوماً بالسهل لمن جربها، ولا الأفيون بمخدّر لكُلّ من تناوله. لا شكّ أنه عندما يتّعلّل أيّ سبب من هذه الأسباب عن إحداث مفعوله المعهود، فإنَّ الفلاسفة لا يعزّون ذلك إلى أي خلل في الطبيعة، وإنما يفترضون أنَّ بعض الأسباب الخفية ضمن البنية الخاصة للمكونات، قد عطّلت مجرّى الأسباب. ومع ذلك فإنَّ استدلالاتنا واستنتاجاتنا المتعلّقة بالحدث تظرُّ هي هي كما لو أنه لم يكن لهذا المبدأ مكان. ولما كانت العادة تحملنا على أن ننقل الماضي إلى المستقبل في كل استنتاجاتنا، فإنه حيّثما كان الماضي تام الانتظام والتواتر، توقعنا الحدث بأقصى الوثافة وألغينا أيَّ افتراض مضاد. ولكنْ حيّثما وجدنا أنَّ مفاعيل مختلفة تتبع أسباباً ييدو أنها متشاكّلة تمام التشاكل، تواردت ضرورة على الذهن كل تلك المفاعيل المختلفة لدى نقله الماضي إلى المستقبل، واعتبرت لدى تحديدها لاحتمال الحدث. ومع أننا نعطي الأفضلية لما وجدناه أكثر جرياناً، ونعتقد أنَّ ذلك الحدث سوف يوجد، فإنه يتّعّن علينا آلا نهمل المفاعيل الأخرى، بل ينبغي أن نعین لكل منها وزنه وثقله اللذين له، بحسب ما استكثرنا وجوده أو استقللناه، فإنَّ الطقس في كل بلد من البلدان الأوروبيّة تقريباً، سيكون ثلجيّاً من حين لآخر، خلال شهر كانون الثاني / يناير، فذلك أرجح من أنه سيكون جميلاً على امتداد كامل ذلك الشهير، ولو أن هذا الاحتمال يتغيّر بحسب الأطقوس المختلفة، ويقرّب من اليقين في بلدان أقصى الشمال. هاهنا ييدو من البديهي إذاً، أننا عندما ننقل الماضي إلى المستقبل، سعيأً

إلى تحديد المفعول الذي سيحصل عن أي سبب من الأسباب، فإننا ننقل كل الأحداث المختلفة، بعين نسبة ظهورها في الماضي، فنتصور هذا على أنه وجد مئة مرة، مثلاً، وذاك عشر مرات، وهذا الآخر مرة واحدة. ولما كان عدد كبير من اللمحات تتضادر على حدث واحد، فإنها تقويه وتؤكده لدى المخيّلة، وتولد ذاك الإحساس الذي نسميه الاعتقاد، وتمنح موضوعه الأفضلية على الحدث المضاد الذي لا يسنده عدد مماثل من التجارب، والذي لا يتربّد على الفكر كثيراً لدى نقله للماضي إلى الحاضر، فليحاول أيُّ كان تفسير هذه العملية الذهنية وفق أيِّ من الأنساق الفلسفية التي وصلتنا، إذن سيخبر الصعوبة. وأما في ما يخصني فإني سأكون راضياً عن هذه الإشارات إذا هي أمكنها أن تثير حيرة الفلاسفة وأن يجعلهم يلمسون مدى قصور هذه النظريات الدارجة عن معالجة مثل هذه الأغراض الدقيقة والرفيعة.

الفصل السابع

في فكرة الارتباط الضروري

القسم الأول

إن أكبر المزايا التي تفوق بها العلوم الرياضية العلوم الخلقية تتمثل في كون أفكار العلوم الرياضية، لما كانت ظاهرة، فإنها دائماً واضحة ومحددة، سرعان ما ندرك أدق التميزات بينها، كما أن نفس الألفاظ فيها تظل معبرة عن نفس الأفكار بدون لبس ولا تبديل، فلا يؤخذ البيضاوي أبداً بالدائرة، ولا الخط الهذلولي بالإهليج. كما يتميز المثلث متساوي الأضلاع عن مختلفها بحدود أدق من تلك التي تتميز بها الرذيلة عن الفضيلة، أو العادل عن الجائز. وإذا ما عرفنا أي لفظ في الهندسة، عوض الذهن من تلقائه كل ترددات اللفظ المعروف بالتعريف. وحتى إذا ما لم يكن ثمة من تعريف مستعمل، فإن الموضوع نفسه قد يُعرض على الحواس فيدرك بذلك الوجه إدراكاً واضحاً راسخاً. ولكن ألطف أحاسيس الفكر، أعني عمليات الذهن، ومحنة اختلاجات الأهواء، مهما كانت في ذاتها متميزة، فإنها تُفلت منا متى أردنا تفحصها بالتفكير، وليس لنا دوماً أن نستحضر الموضوع الأصلي فنتأمله كلما سُنحت لنا الفرصة. هكذا يتسلل الالتباس تدريجياً إلى استدلالاتنا: فتوخذ الموضوعات

المتشبهة بغير عناء على أنها موضوع واحد، وينتهي المطلوب بعيداً عن المقدمات.

ولكن المرء يمكنه من دون مجازفة، أن يقرر أتنا لو سلطنا على هذه العلوم ضوءاً مناسباً، لبدت لن مزاياها وعيوبها معاً ببعضها عن البعض الآخر، بما تؤول معه هذه العلوم إلى حال من التساوي، فإذا ما كان أيسراً على الذهن أن يحتفظ بالأفكار الواضحة والمتميزة للهندسة. فإنه يتبعن عليه [في المقابل] أن يعالج سلسلة أطول وأشدّ تعقيداً من الاستدلالات، وأن يقارن بين أفكار أبعد كثيراً عن بعضها البعض، حتى يدرك الحقائق المستغلقة لهذا العلم. وإذا كانت الأفكار الخلقية سهلة الوقع في العتمة والشّبه، فإن الاستنتاجات هي دوماً أقصر في هذه التقصيات، والخطوات المتوسطة التي تفضي إلى النتيجة، أقلّ عدداً منها في العلوم التي تعالج الكمّ والعدد. وفي الواقع، فإنه بكاد لا يكون ثمة أكثر من قضية واحدة عند إقليدس، هي بسيطة بحيث لا تتضمن من الأجزاء أكثر مما قد يوجد منها في أي استدلال عملي غير متداع إلى الخرافه وشطحات الخيال. وحيثما قطعنا بعض الخطوات في رسم أثر مبادئ الذهن الإنساني، جاز لنا أن نقنع بما حصلناه من تقدم، بالنظر لمدى تعجيل الطبيعة إلى قطع طريق البحث في الأسباب علينا، ورددنا إلى الاعتراف بجهلنا، فأكبر عوائق تحسّنا في العلوم الخلقية أو الميتافيزيقية إنما هو إذا غموض الأفكار والتباس الألفاظ. وأول الصعوبات في الرياضيات طول الاستنتاجات ومدى امتداد التفكير اللازم لصياغة أي نتيجة. ولعل ما يؤخر تقدمنا في الفلسفة الطبيعية، إنما هو الحاجة إلى التجارب والظواهر المناسبة التي كثيراً ما تكتشف صدفةً، فلا يمكنك العثور عليها دوماً عند الحاجة إليها، ولو بذلك في سبيلها أكثر البحوث جداً وتبصراً. ولما كانت الفلسفة الخلقية، على ما يبدو، قد لقيت

من التحسن أقلَّ مما لقيته الهندسة والفيزياء، فإنه يجوز لنا أن نستنتج أنه إذا كان ثمة من تفاوت بين هذا العلوم في هذا الباب، فإن التغلب على الصعوبات التي تعوق تقدم الفلسفة الخلقية يستلزم مزيد الحرص والمكافأة.

وليس ثمة من الأفكار التي تتردد في الميتافيزيقا، أشدُّ غموضاً وربما من أفكار المقدرة والقوة والفاعلية^(*) أو الارتباط الضروري، التي نضرر كن لحظة إلى معالجتها في كل تقصياتنا. سنجتهد إذاً ضمن هذا الفصل، في ضبط المعنى الدقيق لهذه الألفاظ استبعاداً بذلك لبعض الغموض الذي كثيراً ما صافت به التفوس ضمن هذا النوع من الفلسفة.

لا يدوَّلَّنا ساخته كثيراً ما في هذه القضية من آذٌ جمِيع أفكارنا ليست إلا نسخاً من انطباعاتنا، أو أنه، بعبارات أخرى، لا يمكننا التفكير في شيء لم نكن شعرنا به من قبل، إما بواسطة إحساسنا الخارجي أو بواسطة إحساسنا الداخلي. لقد اجتهدت⁽¹⁾ في تفسير هذه القضية وفي التدليل عليها، وعبرت عن آمالي في أن يصل الناس من خلال تطبيق مناسب لها إلى أكثر وضوحاً ودقَّةً في الاستدلالات الفلسفية مما استطعوا إدراكه لحد الساعة، فقد يجوز أن تعرف الأفكار المركبة معرفةً جيدةً بواسطة التعريف الذي ليس سوى إحصاء لتلك العناصر أو الأفكار البسيطة التي تكونها. إلا أننا عندما نكون قد استنفذنا التعريف إلى أقصى بساطته، ولأنزال نجد مع ذلك التباساً وغموضاً، مما موردنَا ساعتها؟ وما حيلتنا في أن نُلقي على تلك الأفكار من الضوء ما يجعلها جميعاً دقيقة ومحددة

(*) فعليّة (Energy) بحسب معنى بعبارة في أواخر القرن السابع عشر.

(1) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

أمام رؤيتنا الفكرية؟ أن نعطي الانطباعات أو الإحساسات الأصلية التي نسخت عنها تلك الأفكار. إن هذه الانطباعات هي كُلُّها قوية وظاهرة. وهي لا تقبل الالتباس. وهي ليست جلية هي نفسها فقط، ولكنها قد تجلي كذلك مُناسباتِها من الأفكار التي تظل قابعة في العتمة. قد يجوز لنا بذلك تحصيل مجهر جديد، أو إدراك نوع جديد من البصريات يمكن بواسطتها لأضال الأفكار وأبسطها في العلوم الخلقية أن تكبير حتى تقع بيسير مدركة لنا، فنعرفها بمثيل ما نعرف أضخم ما يمكن أن يكون موضوع بحثنا من الأفكار وأظهرها.

إذا ما رمنا إلى التالُف الكامل مع فكرة قدرة التأثير أو الارتباط الضروري، فلنتفحص إذاً انطباع هذه الفكرة؛ وحتى نعثر على الانطباع بمزيد من اليقين، فلنبحث عنه في كلّ المنابع التي يمكن أن يكون مشتقاً منها.

عندما ننظر حولنا إلى الموضوعات الخارجية. وعندما نعتبر عمل الأسباب، فإننا لا نستطيع من خلال حالة مفردة أن نكتشف أيَّ تأثير أو ارتباط ضروري، ولا أيَّ خاصية تشد المفعول إلى السبب، وتجعل أحدهما استتباعاً للأخر لا يختلف عنه أبداً. وإنما نجد فقط أن أحدهما يتبع الآخر ثبوعاً فعلياً، فالدفع الصادر عن كرة بلياردو مصحوب بحركة في الكرة الثانية. هذا جملة ما يظهر لحواسنا الخارجية. أما الذهن فلا يشعر بإحساس أو بانطباع داخلي من هذا التعاقب في الموضوعات. وتبعداً لذلك، فليس ثمة في أيَّ حالة مفردة خاصة من حالات السبب والمفعول، ما يمكن أن يوحى بفكرة قدرة التأثير أو الارتباط الضروري.

لا يمكننا أبداً أن نخمن، من الظهور الأول لموضوع ما، أيَّ مفعول سيتَّبع عنه. ولو كانت قدرة التأثير أو فاعلية أيَّ سبب مكتشوفة للذهن، لأمكننا أن نتبصر بالمفعول ولو كان من غير تجربة، ولنجاز

أن نبت فيه من البدء بيقين ، بمجرد التفكير والتعقل.

وفي الحقيقة ، ليس ثمة ذرة من مادة تكشف فعلاً بواسطة صفاتها الحسية عن أي مقدرة أو فاعلية ، أو تؤهلاً لكي نتخيل أنه يمكنها أن تحدث شيئاً ، أو أن تستتبع أي موضوع آخر نستطيع أن نسميه مفعولها ، صفات الصلابة والامتداد والحركة هذه كلّها كاملة في حد ذاتها ، ولا تشير أبداً إلى أي حدث آخر قد يحصل عنها. لا تنفك مشاهد الكون تتبدل ، ولا ينفك هذا الموضوع يعقب ذاك تعاقباً لا ينقطع ، ولكن المقدرة أو القوة التي تحرّك الآلة كلّها محجوبة عنا حجاً ، فلا تبدي نفسها أبداً في أي من الصفات الحسية للجسم. نحن نعرف أن الحرارة فعلاً مصاحب ملازم للنار. أما عن الارتباط بينهما ، فلا قبل لنا بتخيشه أو بتخييله. من المحال إذاً ، أن تكون فكرة المقدرة مشتقة من اعتبار الأجسام في مجرد حالات عملها ، لأنّه ليس ثمة أجسام تكشف عن [انطباع] أي مقدرة يمكنها أن تكون هي أصل هذه الفكرة⁽²⁾.

ولما كانت الموضوعات الخارجية ، كما تبدو للحواس ، لا تعطينا إذاً ، من خلال حالات عملها المفردة ، أي فكرة للتأثير أو للارتباط الضروري ، فلننظر إن كانت هذه الفكرة مشتقة من التفكّر في عمليات أذهاننا التي لنا ، وإن كانت منقوله عن أي انطباع داخلي. ويمكننا أن نقول إننا نعي في كل آن بمقدراة تأثير داخلية عندما نشعر

(2) يقول السيد لوك في فصله في المقدرة إنه لما وجدنا من التجربة أنه ثمة عدة إنتاجات تتجدد في المادة ، ولذا استنتجنا أنه لا بد أن يكون ثمة قدرة قادرة على إنتاجها ، فإننا ننتهي باخرة بواسطة هذا الاستدلال إلى فكرة المقدرة. ولكن هذا الفيلسوف نفسه يعترف بأنه لا يوجد أي استدلال قادر على أن يعطينا فكرة حديدة ، أصلية وبسيطة. لذلك ، فإن هذا الاستدلال لا يستطيع أبداً أن يكون أصل هذه الفكرة.

أننا بمجرد أمر إرادتنا، نستطيع أن نحرك أعضاء بدننا، أو توجيه ملكات ذهنتنا. إنّ فعل المشيئة (Volition) يحدث الحركة في جوار حنا أو يحدث خيالنا بفكرة جديدة. ونما ندرك هذا التأثير الذي للإرادة بواسطة الوعي. هكذا تأتينا فكرة المقدرة أو الفاعلية. وهكذا نتيقّن أننا نحن أنفسنا وكل الكائنات العاقلة الأخرى ذوو مقدرة، فهذه الفكرة هي فكرة تفكّر مادامت تصادر عن التفكّر في عمليات ذهنتنا، وعن التفكّر في الإمارة التي تمارسها الإرادة على أعضاء البدن وملكات النفس.

سنعمد إلى تفحص هذا الرّزْعُم، وذلك أولاً من حيث تأثير المشيئة في أعضاء البدن. ويمكننا أن نلاحظ أنّ هذا التأثير واقعة تدرك، مثل جميع الأحداث الأخرى، من خلال التجربة فقط، ولا يمكن التنبؤ بها من أيّ فاعلية ظاهرة أو قدرة تأثير تكون ضمن السبب وترتبطه بالمفعول وتجعل هذا استباعاً لذاك لا يختلف عنه. إنّ حركة بدننا تتبع أمر إرادتنا [إليها]. وبهذه، نحن واعون في كل لحظة. أمّا المسائل التي يتحقق بها، والفاعلية التي تُنجز بها الإرادة هذه العملية العجيبة، فإنّنا بعيدون عن أن نكون على وعي مباشر بذلك، بل ربما ظلّ أكثر بحوثنا انتباها قاصراً عن هذا الأمر إلى الأبد.

فأولاً، هل ثمة في الطبيعة برمتها مبدأ أشدّ إلغازاً من اتحاد النفس والجسد الذي يكتسب من خلاله جوهر روحاني مزعوم من التأثير في جوهر مادي مقدار به الخاطر الألطف على تحريك المادة الأخرى. ولو مُمكن لنا، بموجب نذر سري، أن نحرك الجبال، أو أن نسير الكواكب في مدارها، لما كان نفوذنا الواسع هذا أعجب ولا أبعد عن إدراكنا. ولكننا إذا ما أدركنا بالوعي أيّ تأثير أو فاعلية في الإرادة، فإنه يتبيّن علينا أن نعرف هذا التأثير وأن نعرف ارتباطه

بالمفعول، وأن نعرف أن وحدة الخفية للنفس والجسد، وطبيعة هذين الجوهرتين الإثنين التي يكون بها أحدهما قادراً في عديد الأحوال على إحداث التأثير في الآخر.

وثانياً، فإنه لا يمكننا أن نحرّك جميع أعضاء البدن بنفس القدر من السيطرة، ولو أنه لا يمكننا أن نحدد، في ما عدا التجربة، أي سبب لمثل هذا الفارق بين هذا وذاك، فلِمْ كان للإرادة تأثيرٌ في لسان والأصابع، ولم يكن لها تأثير في القلب أو الكبد. وما كان لهذا السؤال أن يحرجنا لو كنا واعين بتأثيرِ ما في الحال الأولى، غير واعين به في الحال الثانية. سترى وتشهد بصرف النظر عن التجربة لم كانت سلطة الإرادة على أعضاء الجسد محصورةً ضمن هذه الحدود الخاصة جداً. وهكذا، فيما أنها سنكون ضمن هذه الحالة على تمام الخبرة بمقدمة الإرادة وقوتها التي تعمل بها، فإنه سيتمكننا أن نعرف كذلك لم يصل تأثيرها إلى هذه الحدود فقط لا إلى أبعد منها.

إن إنساناً أصابه على حين غرة شللٌ في ساقه أو ذراعه، أو فقد حديثاً هاتين الجارحتين، سيجهد كثيراً في البداية لتحریکهما واستعمالهما في وظائفهما المعتادة، فيزداد وعيه هاهنا بمقدراته في التحكّم في تلك الجوارح ظلت على حالتها ووضعيتها الطبيعية. ولكن الوعي لا يغالطنا أبداً. ولذلك فما نحن بالواعين أبداً، لا في هذه الحال ولا في تلك، بأي قدرة تأثير، وإنما تخبرنا التجربة وحدها بتأثير إرادتنا. والتجربة وحدها تعلمنا كيف إن حدثاً ما يتبع بانتظام حدثاً آخر، من دون أن ترشدنا إلى الارتباط الخفي الذي يشدّ أحدهما إلى الآخر، ويجعلهما لا ينفصلان.

وثالثاً، فإن علم التشريح يعلمـنا أنـ المـوضـع المـباـشـر الـذـي يـمارـس عـلـيـه التـأـثير فـي الحـرـكـة الإـرـادـية لـيـس العـضـو الـذـي يـتـحـرك هو نـفـسـه، وإنـما عـضـلـات ما وـأـعـصـاب وـأـنـفـس حـيـوانـيـة، وـرـبـما شـيء ما أـصـغـرـ من كـلـ ذـلـك وـأـخـفـى مـنـه عـنـا، تـتـنـشـرـ الحـرـكـة من خـلـالـه تـبـاعـاً قـبـلـ أنـ تـدـرـكـ عـيـنـ العـضـو الـذـي تمـثـلـ حـرـكـته غـرـضـ المـشـيـةـ، فـهـلـ يـمـكـنـ أنـ يـوـجـدـ دـلـيـلـ أـوـثـقـ منـ هـذـاـ عـلـىـ أـنـ المـقـدـرـةـ الـتـيـ تـنـجـزـ بـهـاـ هـذـهـ الـعـمـلـيـةـ بـرـمـتـهـاـ لـاـ تـعـرـفـ مـعـرـفـةـ مـبـاـشـرـةـ وـكـامـلـةـ بـإـحـسـاسـ دـاخـلـيـ أوـ بـوـعـيـ دـاخـلـيـ، وإنـماـ هيـ إـلـىـ أـقـصـىـ الـدـرـجـاتـ مـلـغـزـةـ وـعـصـيـةـ عـلـىـ الـعـقـلـ.ـ هـاـ هوـ الـذـهـنـ يـرـيدـ حـدـثـاـ ماـ:ـ وـلـلـتـوـ يـحـصـلـ حـدـثـ آخرـ غـيرـ مـعـرـفـ لـنـاـ وـمـخـتـلـفـ تـمـامـ الـاـخـتـلـافـ عـنـ الـحـدـثـ المـقـصـودـ:ـ وـهـذـاـ الـحـدـثـ يـتـنـجـزـ حـدـثـاـ آخـرـ،ـ هـوـ كـذـلـكـ غـيرـ مـعـرـفـ لـنـاـ:ـ إـلـىـ أـنـ يـحـصـلـ الـحـدـثـ المـنـشـودـ أـخـيـراـ،ـ عـبـرـ تـسـلـسلـ طـوـيـلـ.ـ وـلـكـنـ لوـ كـانـ التـأـثيرـ الـأـصـلـيـ مـحـسـوسـاـ،ـ لـتـعـيـنـ أـنـ يـكـونـ مـعـرـفـاـ:ـ وـلـوـ كـانـ مـعـرـفـاـ،ـ لـتـعـيـنـ أـنـ يـكـونـ مـفـعـولـهـ كـذـلـكـ مـعـرـفـاـ،ـ مـاـدـاـمـ كـلـ تـأـثيرـ مـضـافـاـ إـلـىـ مـفـعـولـهـ.ـ وـالـعـكـسـ بـالـعـكـسـ،ـ فـإـذـاـ لـمـ يـكـنـ المـفـعـولـ مـعـرـفـاـ،ـ لـمـ يـكـنـ التـأـثيرـ مـعـرـفـاـ وـلـاـ مـحـسـوسـاـ،ـ فـكـيـفـ يـمـكـنـتـنـاـ أـنـ نـكـونـ وـاعـيـنـ بـقـدـرـةـ عـلـىـ تـحـرـيـكـ جـوـارـحـنـاـ عـنـدـمـاـ لـاـ نـمـلـكـ مـثـلـ هـذـهـ الـقـدـرـةـ،ـ وـإـنـماـ نـمـلـكـ فـقـطـ قـدـرـةـ تـحـرـيـكـ بـعـضـ الـأـنـفـسـ الـحـيـوانـيـةـ الـتـيـ لـثـنـ كـانـتـ تـحدـثـ حـرـكـةـ الـجـوـارـحـ بـآخـرـةـ،ـ فـإـنـهاـ تـعـمـلـ عـلـىـ نـحـوـ يـفـوقـ بـالـكـامـلـ فـهـمـنـاـ؟ـ

يمـكـنـتـنـاـ إـذـاـ،ـ أـنـ نـسـتـنـجـ منـ جـمـلـةـ مـاـ تـقـدـمـ،ـ بـلـدـونـ تـهـورـ فـيـ ماـ آـمـلـ،ـ وـإـنـ بـثـقـةـ مـعـ ذـلـكـ،ـ أـنـ فـكـرـةـ قـوـةـ التـأـثيرـ لـيـسـ مـحاـكـيـةـ لـأـيـ إـحـسـاسـ أوـ وـعـيـ بـهـذـهـ القـوـةـ فـيـ أـنـفـسـنـاـ [ـقـدـ نـشـعـرـ بـهـ]ـ عـنـدـمـاـ نـحـدـثـ حـرـكـةـ حـيـوانـيـةـ أوـ عـنـدـمـاـ نـسـتـخـدـمـ جـوـارـحـنـاـ فـيـ عـمـلـهـاـ وـوـظـيـفـهـاـ الـمـخـصـوصـةـ،ـ فـأـنـ تـبـعـ حـرـكـتـهـاـ أـمـرـ الإـرـادـةـ فـذـلـكـ شـأنـ مـنـ شـؤـونـ الـتـجـرـيـةـ الـجـارـيـةـ،ـ مـثـلـ غـيـرـهـ مـنـ الـأـحـدـاثـ الطـبـيـعـيـةـ.ـ وـلـكـنـ قـوـةـ التـأـثيرـ أوـ

الفاعلية التي يتحقق بها ذلك يظل ، كما هو في أحداث طبيعية أخرى ، غير معروف وغير قابل للتصور⁽³⁾ .

أثرانا نقرر إذاً أننا واعون بقوة تأثير أو بفاعلية في أذهاننا التي لنا ، عندما نستنهض بفعل أمر من إرادتنا فكرة جديدة نكلف الذهن بتأملها ونقلبها من كل جوانبها ، ونتركها أخيراً إلى فكرة أخرى عندما نجد أننا قد راقبناها بما يكفي من الدقة؟ أعتقد أن نفس الحجج ستقيم لنا الدليل على أن هذا الأمر الذي للإرادة هو نفسه لا يعطينا أي فكرة حقيقة للقوة أو للفاعلية.

فأولاً ، لابد من التسليم بأننا عندما نعرف تأثيراً ما ، فإننا نعرف عين تلك الحقيقة التي في السبب ، والتي يمكن للسبب بواسطتها أن يحدث المفعول : فهذه يفترض أنها مترافات . يتعين علينا إذاً أن نعرف الاثنين معاً: السبب والمفعول ، والعلاقة بينهما . ولكن هنحن ندعّي أننا خبرون بطبيعة الروح الإنسانية ، وبطبيعة الفكرة ، أو يكون إداهما قادرة على إحداث الأخرى ، فهذا خلق حقيقي ، إنه إنتاج شيء من لاشيء . وهو ما يقتضي من المقدرة ما قد يبدو للوهلة

(3) قد يدعّي بعضهم أن المقاومة التي نجدها في الأجسام ، والتي كثيرة ما تحملنا على استعمال قوتنا واستدعاء كل قدرتنا ، كل ذلك يعطينا فكرة القوة والقدرة . إن هذه الـ *nisus* أو المجهود الكبير الذي نعي به هو أصل الانطباع الذي تُساخت عنه تلك الفكرة . إلا أنها أولاً تُنسب القراءة لعدد واسع من الموضوعات التي لا يمكن أن نفترض أنه توجد فيها هذه المقدرة أو هذا الاستعمال للقوّة : تُنسبها لموجود الأسمى الذي لا تُعترضه أي مقاومة أبداً ، وتنسبها للذهن في إلقاء أوامره إلى أفكاره وجوارحه ، في ما يجري من التفكير والحركة ، حيث يتلو المفعول الإرادة رأساً من دون أي ممارسة ولا استدعاء للقوّة ، وتنسبها للمادة الهامة التي لا قبل لها بمثيل هذا الشعور . ثانياً ، فإننا لا نعرف لهذا الشعور بالجهود للتغلب على المقاومة ارتباطاً بأي حدث : فنحن نعرف بالتجربة ما يتلوه ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفه قبلها : ومع ذلك ، فلا بد من الاعتراف بأن الـ *nisus* الحياني الذي نخبره ، لمن كان لا يستطيع أن يوفر أي فكرة دقيقة للقدرة ، إلا أنه دخول في الفكرة المبدلة والمغلوطة التي نكونها عنه .

الأولى فوق ما يدركه أيٌ موجود لا يكون لامتناهياً، فلا أقل من الاعتراف بأنَّ مثل قدرة التأثير هذه لا يحس بها ولا هي معروفة ولا حتى متصورة للذهن. إننا نشعر فقط بالحدث ولاسيما بوجود فكرة تعقب أمراً من الإرادة: أمّا عن كيفية إنجاز هذه العملية، وعن القوّة التي أخرجت ذلك الحدث، فذلك أمرٌ خارج عن فهمنا تماماً.

وثانياً، فإنَّ إمرة الذهن على نفسه محدودة، كيامرتَه على الجسد، وهذه الحدود لا تُعرف بالعقل ولا بأيٍّ خبرة بطبيعة السبب والمفعول، وإنما تعرف فقط بالتجربة واللاحظة، كما هو الأمر في جميع الأحداث الطبيعية الأخرى وفي فعل الموضوعات الخارجية، فسيطرتنا على إحساساتنا وأهوائنا أضعف بكثير منها على أفكارنا. بل حتى هذه الأخيرة، محصورة ضمن حدود ضيقة جداً، فهل سيزعم أحد تعين العلة القصوى لهذه الحدود، أو إظهار سبب ضعف التأثير في حالة لا في أخرى؟

وثالثاً، فإنَّ هذه الإمرة الذاتية كثيرة الاختلاف باختلاف الوقت، فمن كان في صحة جيدة، كان له منها أكثر مما لمن هو طريح الفراش. ثم إننا أكثر سيطرة على أفكارنا في الصباح متأخراً في المساء، وقبل الأكل متأخراً بعد شبع. هل نستطيع أن نقدم أيٌّ تفسير لهذه التغيرات في ما عدا التجربة؟ فلما هي إلاّ هذا التأثير الذي ندعى أننا على وعي به؟ أليس ثمة هاهنا، سواء في جوهر روحاني أو مادي، أو في كليهما، أو آلية خفية أو بنية خفية من المكونات يخضع لها المفعول، بحيث إنها، لما كانت غير معروفة لنا أصلاً، تجعل تأثير الإرادة أو فاعليتها غير معروفة لنا كذلك وغير مفهومة؟

إنَّ المشيئة، هي بلا شك فعلٌ للذهن مألوفٌ عندنا بما فيه الكفاية، فلتتذكروا فيها، ولتنقلبواها من جميع جوانبها، هل تجدون فيها أياماً يشبه هذه القدرة الخلاقة التي بها ينشئ [الذهن] من لاشيء

فكرة جديدة، ويحاكي بضرب من «كن فيكون»، إذا جز التعبير، قدرة صانعه الذي دعا كل المشاهد المتنوعة للطبيعة إلى أن تحضر إلى الوجود؟ ولما كنا أبعد ما نكون عن الوعي بهذه الفاعلية في الإرادة، فقد نحتاج إلى تجربة فيها من اليقين على قدر ما في التجربة التي لنا، حتى نقنع بأن مثل هذه المفاعيل العجيبة إنما صدرت عن مجرد فعل من أفعال المشيئة.

إن عامة النوع الإنساني لا يجدون أبداً أيّ صعوبة في تفسير المعتاد والمألوف من العمليات الطبيعية، كسقوط الأجسام الثقيلة، ونمو النباتات، وإنزال الحيوانات أو تغذية الأجساد بالطعام. ولكن، لنفترض أنهم في جميع هذه الحالات يدركون قوّة السبب الحقيقة أو فاعليّته التي ارتبط بواسطتها بالمفعول وبات لا يتخلّف عن عمله أبداً. سيكتسبون بطول العادة هيئه للذهن يجعلهم كلّما ظهر السبب يتوقّعون توقّعاً واثقاً ومبشراً قرينه العادي، ولا يتصرّرون بسهولة أنه من الممكن أن يتربّ عنده حادث آخر، فتراهم لا يجدون من الخرج في تعين سبب مناسب وفي تفسير الكيفية التي يُحدث بها مفعوله، اللهم إلا عند ظهور خوارق كالزلزال، والطواعين وأنواع الأعاجيب. ذلك أنه من عادة الناس أمام مثل هذه الشدائيد أن يلتّجئوا إلى مبدأ عاقل خفي⁽⁴⁾، يعيّنونه سبباً مباشراً لذلك الحدث الذي يبغتّهم، والذي يعتقدون أنه لا يمكن تفسيره بالتأثيرات الطبيعية العادية. ولكن بعض الفلاسفة الذين يجوسون إلى أبعد من ذلك بقليل، يدركون للتوّ، أنّ فاعليّة السبب حتى في أقرب ما اعتقدنا من الأحداث تظل مستغلقة علينا استغلاقها في الأحداث غير المعتادة، وأننا لا نتعلم إلا من التجربة توّاقياً اقتران الموضوعات، دون أن نقدر على فهم أيٍ

Theos apo mechanes (deus ex machina).

(4)

شيء من قبيل الارتباط بينها. ها هنا إذاً، يعتقد كثير من الفلاسفة أن العقل يضطرّهم إلى الاتجاه في كل الأحوال إلى عين ذلك المبدأ الذي لا يستنجد به العوام إلا في الحالات التي تبدو معجزة وخارقة للطبيعة. إنهم يقرّون الفكر والعقل لا فقط سبباً أقصى وأصلياً لكل شيء، وإنما كذلك السبب المباشر والوحيد لكل حدث من الأحداث التي تظهر في الطبيعة. هم يزعمون أن تلك الموضوعات التي تسمى في الغالب أسباباً ليست في الواقع غير مناسبات، وأن المبدأ الحقيقي والمباشر لكل مفعول ليس أي قدرة تأثيرية ولا أي قوة في الطبيعة، وإنما هو مشيئة للموجود الأسمى الذي يريد أن تكون مثل هذه الموضوعات المخصوصة مقتنة إلى الأبد بعضها ببعض، فعوضاً من أن يقولوا إن كرة بلياردو تحرك أخرى بقوة استمدتها من صانع الطبيعة، يقولون إن الإله هو نفسه الذي يحرك الكرة الثانية بمشيئة مخصوصة، عازماً على هذه العملية بدفع من الكرة الأولى، تبعاً لتلك القوانين العامة التي كان أرساها لنفسه في تدبيره للعالم. ولكن بعض الفلاسفة الذين يواصلون التقدّم في استقصاءاتهم، يكتشفون أننا مثلما نحن جاهلون تمام الجهل بالتأثير الذي تخضع له مختلف العمليات المتبادلة للأجسام، فإننا لا نقل عن ذلك جهلاً بذلك التأثير الذي يخضع له عمل الفكر في الجسم أو عمل الجسم في الفكر، وما نحن بقادرين لا بحواسنا ولا بواعينا على تعين المبدأ الأقصى في حال أكثر منه في حال أخرى. إن نفس الجهل يردهم إذا إلى نفس التبيّحة، فهم يقررون أن الإله هو السبب المباشر لاتحاد النفس والجسد، وأن ليست أعضاء الحسن هي التي إذا ما أثارتها الموضوعات الخارجية ولدت الإحساسات في الذهن، ولكنما هو مشيئة مخصوصة من لدن صانعنا القدير يشير مثل هذا الإحساس تبعاً لمثل تلك الحركة في العضو. وعلى نفس هذا النحو، فليست أيّ فاعلية في الإرادة هي التي تحدث حركة محلية في جوارحنا: وإنما

هو الله نفسه يطيب له أن يعتصد إرادتنا العاجزة بذاتها، وأن يهيمن على تلك الحركة التي نسبها خطأ إلى مقدرتنا ونجاعتنا. ولكن بعض الفلاسفة لا يتوقفون عند هذا الاستنتاج، بل هم يمدون أحياناً عين هذا الاستنتاج إلى الذهن نفسه، في عملياته الباطنة، فرؤيتنا العقلية أو تصورنا للأفكار ليسا غير كشف من صانعنا لنا. وعندما نوجه خواطرنا إرادياً نحو أي موضوع من الموضوعات فنوقع صورته في الوهم، فليس الإرادة هي التي خلقت تلك الفكرة: وإنما هو الخالق الكوني يكشفها للذهن ويستحضرها إلينا.

لذلك، فعن مؤلاء الفلسفه أن كل شيء ممتلىء من الله. إنهم لا يقنعون بهذا المبدأ، أن لا شيء يكون إلا بإرادته، وأن لا حول لأي شيء إلا بتسلیم منه: بل يجردون الطبيعة وكل الموجودات المخلوقة من كل تأثير حتى يجعلوا خصوصيتها إلى الإله أكثر وضوحاً مما كان و يجعلوه مباشراً أكثر وبغير واسطة. إنهم لا يعتبرون أنهم بمذهبهم هذا إنما يخسرون، ولا يرثون، من جلال تلك الصفات التي ما أكثر ما يتكلّفون تمجيدها، فلا شك أنه من الأظاهر للقدرة الإلهية أن يفترض [الله] شيئاً من قدرته لمحفوّقات دونه، أكثر من أن يعمل كل شيء بمحضه مشيّته المباشرة. ومن الأظاهر للحكمة أن يختبر من البدء آلة العالم فيوَدُ فيه من كمال التبصّر ما يجعله يخدم من تلقائه ويمفرد عمله كل مقاصد العناية الإلهية، أكثر من أن يضطرّ الخالق الأكبر في كل حين إلى تسوية أجزاء العالم وإلى أن ينفع الروح في دواليب تلك الآلة الرائعة.

ولعلنا إذا ما تحرّينا دحضاً لهذه النظرية ألم لروح الفلسفه، أمكّنا أن نكتفي بالتفكيرين الآتيين:

فأولاً، يبدو لي أن هذه النظرية القائلة بالفاعلية الكونية والعمل الكوني للموجود الأسمى، لمِن الصلف بحيث لا يمكنها أبداً أن

تقنع رجلاً له كفاية من العلم بقصور العقل الإنساني وضيق المحدود التي تتحقق به في كل عملياته. ومع أن سلسلة الحجج الموصولة إليها منطقية إلى حد بعيد، فلا بد أن يقوم هاهنا تضليل، هذا إن لم يقم يقين مطلق، بأنها إذ تحملنا إلى مثل هذه الاستنتاجات العجيبة والنائية عن الحياة العامة وعن التجربة، فقد حملتنا إلى أبعد مما تدركه ملكاتنا، فبلاد العجائب أقرب إلينا من آخر درجات نظرتنا هذه. وهناك، لا حق لنا في أن نثق في مناهجنا التقليدية في الاحتجاج، أو أن نظن أن تمثيلاتنا المعتادة ولا احتمالاتنا المألوفة أي نفوذ. إن حبالتنا لقصيرة عن أن تمييه من مثل هذه الآثار السحرية. ومهما تنافخنا بأننا، في كل خطوة نخطوها، إنما يقودنا ضرب من اللَّعْلَى (Verisimilitude) ومن التجربة، فإنه يمكننا أن نثق بأن ليس لهذه التجربة الموهومة أي سلطان، عندما نطبقها على موضوعات هي كلها قائمة خارج دائرة التجربة. إلا أنه سيكون لنا عودٌ لملامسة هذا الموضوع لاحقاً⁽⁵⁾.

وثانياً، فإني لا أستطيع أن أستبصر أي قوّة في الحجج التي تقوم عليها هذه النظرية. صحيح أننا نجهل الكيفية التي تؤثّر بها الأجسام بعضها في بعض: فقوتها أو فاعليتها غير مفهومة تماماً. ولكن ألسنا بنفس القدر جاهلين بالكيفية أو بالقوّة التي يؤثّر بها عقل، ولو كان العقل الأسمى، في نفسه أو في الجسم، فيما ليت شعري، من أين نحصل أي فكرة عن ذلك؟ ليس لنا أي إحساس أو وعي بهذا التأثير في أنفسنا. وليس لنا أي فكرة عن الموجود الأسمى في ما عدا ما تعلمه من التفكّر في ملكاتنا الخاصة، فلو كان الجهل مسوّغاً معقولاً لرفض أي شيء، إذن لآل بنا الأمر إلى [القول بذلك]

(5) انظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

المبدأ الذي يجحد كل فاعلية عن الموجود الأسمى بقدر ما يجحدها عن المادة الغليظة الأغلظ. إذ لا شك أننا لستنا أفهم لعمليات هذه منا لعمليات ذاك، فهل من الأصعب علينا أن نتصور أن الحركة قد تصدر عن الدفع أم أنها قد تصدر عن المشيئة؟ إن كل ما نعرفه هو جهلنا المطبق في كلتا الحالتين⁽⁶⁾.

القسم الثاني

ولكن سعياً منا إلى المسارعة إلى استنتاج نستنتجه من هذا الحاجاج الذي طال تحريره بعد واستطال، [نقول]: عبشاً ما بحثنا عن فكرة تأثير (Power) أو ارتباط ضروري في كل المصادر التي أمكن أن نفترض أنها مشتقة منها. ويظهر أننا، في مفرد حالات عمل

(6) ليس من الضروري أن توسع في فحص الـ *vis inertiae* [قدرة العطالة] التي كثُر الحديث عنها في الفلسفة الجديدة والتي ينسبونها إلى المادة، فنحن نجد بالتجربة أن جسمًا ساكنًا أو متجركًا يظل إلى الأبد على حاضر حاله إلى أن يخرج منه سبب جديد ما، كما نجد أن جسمًا متجركًا يأخذ من الحركة التي يعطيها الجسم الذي يحرّكه بقدر ما يحصله منها. تلك هي وقائع. وعندما نسمي ذلك *vis inertiae* فإننا نعلم لهذه الواقع فقط من دون أن ندعى أنّ لنا أيّ فكرة عن قدرة العطالة، تماماً مثلما أنتا عندما تتحدث عن الجاذبية فإننا نعني بعض المفاعيل دوننا إدراك لتلك القدرة الفعلية. ولم يكن أبداً في قصد السيد إسحاق نيوتن أن يختفي الأسباب الشوائلي كل قوتها أو فعاليتها، ولو أن بعض أتباعه قد حاول مستظلاً بمنوره إقامة تلك النظرية، بل على العكس من ذلك، فقد جأ هذا الفيلسوف الكبير إلى سائل أثيري فاعل ليفسر به جاذبيته الكونية، وهو مع ذلك قد كان من الحذر والتواضع بما حمله على الاعتراف بأنه مجرد افتراض لا ينبغي الإلحاح عليه من دون مزيد من التجاريب. لا مناص من الاعتراف بأنه ثمة في قدر الأفكار بعض ما هو عجيب. لقد لمح ديكارت دونما إلحاح إلى نظريته في الفاعلية (Efficacy) الكونية الوحيدة للإله. أما مالبرانش وغيره من الديكارتيين فقد جعلوا منها أساس كل فسقفهم. ولكن هذه النظرية عديمة الواقع في إنجلترا. ويقاد لوشكوكلارك وكدوروث لا يالون بها أصلًا، بل يفترضون منذ زمن طويل أن لسادة تأثيراً حقيقياً ولو أنه تأثير تابع مشتق. فليت شعرى به صارت هذه النظرية إلى كل هذا الانتشار بين متأففينا يقيناً المحذلن؟

الأجسام، لا نستطيع أبداً، مهما كان تفحصنا مستوفى، أن نكتشف أي شيء في ما خرج عن حدث يتبع حدثاً آخر، دون أن تكون قدرتين على فهم أي قوة أو تأثير يعمل بهما السبب، أو أي ارتباط بينه وبين ما يفترض أنه مفعوله. إن عين هذه الصعوبة تعرض لنا لدى تأمل عمل الذهن في الجسم، حيث نلاحظ حركة هذا الأخير تبعاً لمشيئة الأول، ولكننا لا نستطيع ملاحظة الرابطة التي تشد الحركة والمشيئة بعضهما إلى بعض، أو ملاحظة الفاعلية التي يحدث بها الذهن مفعوله. وليس نفوذ الإرادة على ملكاتها وعلى أفكارها التي لها أوضح لنا [من ذلك] قيد أئملاً.

وبالجملة، فإنه لا يبدو أن في الطبيعة حال واحدة من حالات الارتباط التي يمكننا تصورها، فكل الأحداث تبدو سائبة منفصلة، حدث يتبع حدثاً، ولكننا لا نستطيع أبداً أن نبصر أي رابط بينهما، فتبدو الأحداث مقتربة ولكنها لا تبدو أبداً متربطة. ولما كان يتعدّر علينا أن تكون لنا فكرة عن أي شيء لم يظهر أبداً لحواسنا الخارجية أو لإحساسنا الداخلي، فإنه يبدو أن الاستنتاج الضروري من ذلك هو أننا لا نملك أي فكرة للارتباط أو لقدرة التأثير على الإطلاق، وأن هذه الألفاظ متى استعملت في الاستدلالات الفلسفية أو في الحياة العامة، كانت بلا مدلول أصلاً.

إلا أنه لatzal ثمة طريقة نتجنب بها هذا الاستنتاج، ومورد لم نجس عليه لحد الساعة، فعندما يعرض لنا أي موضوع طبيعي أو حدث من الأحداث، يتعدّر علينا، مهما أورينا من البصيرة ومن نفاذ البصيرة أن نكتشف أو حتى أن نخمن، بدون تجربة، أي الأحداث سينتتج عنه، أو أن نذهب بتوقعنا إلى ما وراء ذلك الموضوع الحاضر لذاكرتنا وحواسنا حضوراً مباشراً. وحتى بعد حصول حال أو تجربة واحدة، تكون قد رأينا ضمنها حدثاً مخصوصاً يتبع حدثاً آخر، فإننا

لا تكون مؤهلين لتكوين قاعدة عامة أو الإخبار قبل الأوان بما سيقع في مثل هذه الحالات، فإن الحكم على مجرى الطبيعة كله من خلال تجربة واحدة، ولو كانت دقيقة أو مؤكدة، لهو مما يعتبر تهوراً لا يغتفر. وأما إذا ما ظل نوع مخصوص من الأحداث مقترناً دوماً وفي كل الأوضاع بحدث آخر، فإننا لا نجد بعد ذلك أي حرج في التنبؤ بأحددهما في حال ظهور الآخر، ولا أي حرج في اعتماد هذا الاستدلال الذي يستطيع وحده أن يضمن لنا حصول أي واقعة من الواقع أو أي وجود من الوجودات. لذلك، نحن نسمى أحد الموضوعين سبباً، ونسمى الآخر مفعولاً. ونفترض أنه ثمة ارتباط ما بينهما، وتأثير ما في أحدهما به يحدث الآخر من غير تراخ، ويعمل بأرسخ اليقين وأمن الضرورات.

يظهر إذا، أن فكرة الارتباط الضروري في الأحداث تنشأ من حصول عدد من الحالات المشاكلة للاقتران المنتظم لتلك الأحداث. ولكن تلك الفكرة لا يمكن أن توزع بها أي حالة مفردة من تلك الحالات مهما قلبناها فحصاً وسلطنا عليها من الأضواء. ومع ذلك، فليس ثمة في عدّة الحالات ما تختلف به عن حالة حالة من الحالات المفردة التي نفترض ضمناً أنها مشاكلة تمام التشاكل، ما عدا أنه بعد تكرر حالات مشاكلة، فإن العادة تحمل الذهن أن يتوقع، حال ظهور حدث، مقارنه، وأن يعتقد أن هذا المقارن سيوجد. إن هذا الارتباط الذي نشعر به إذا في الذهن، وهذا الانتقال المعتاد الذي للمختلة من موضوع إلى مقارنه المعتاد، هو الإحساس أو الانطباع الذي نكون منه فكرة التأثير أو الارتباط الضروري. ليس في الأمر أبعد من هذا، فلتتأملوا الموضوع من جميع جوانبه، لن تجدوا أبداً غير هذا المصدر لتلك الفكرة. هذا هو الفرق الوحيد الذي بين حال واحدة لا يمكن أن تتلقى منها فكرة الارتباط، وبين عدد حالات

مشاكلة، توعز لنا بها. عند أول مرة رأى فيها إنسان نقل حركة بالدفع، مثلما يقع في تصادم كرتين بلياردو، لم يكن ذلك الإنسان يقدر أن يحكم بأن أحد الحذرين مرتبط بالآخر، وإنما أنه فقط مقترب به. وبعد أن لاحظ عدة حالات لها عين تلك الطبيعة، فإنه، ساعتها، يحكم بأنهما متراطمان. ما الذي تغير حتى أطلع عليه هذه الفكرة الجديدة للارتباط؟ لا شيء، إلا أنه بات الآن يشعر بأن هذين الحذرين متراطمان في مخيلته، وأنه يقدر الآن بسهولة على أن يتبنّا بوجود أحدهما من ظهور الآخر، فعندما نقول إذاً إن حدثاً ما مرّط بالآخر، فإننا نعني فقط أنهما قد اكتسبا ارتباطاً في فكرنا، وأنهما يولدان هذا الاستدلال الذي يصبح بموجبه كلّ منهما دليلاً على وجود الآخر. إنه استنتاج خارق من بعض الوجوه، ولكنّه يبدو مؤسساً على ما يكفي من البداهة. ولن يضعف من بداهته أيُّ شكٌ في الذهن، ولا أيُّ تظنُّ ريبٍ على كل استنتاج جديد وعجب، فليس ما يحلو للرّيبة أكثر من كشوفهم ضعف العقل والكفاءة الإنسانية وضيق حدودهما.

وهل ثمة مثال أبلغ من هذا المثال يُضرب على جهل الذهن وهُزاله؟ فمن المؤكّد أنه إذا كان ثمة من علاقة بين الموضوعات يهمنا أن نعرفها تمام المعرفة، فهي علاقة السبب والمفعول، فعلى ذاك تقوم كلّ استدلالاتنا حول الواقع أو الوجود. وبواسطة تلك العلاقة وحدها ندرك بعض ما يضمن [ثقتنا في] الموضوعات التي لم تعد حاضرة لذاكرتنا ولحواسينا. إنّ الفائدة المباشرة الوحيدة التي لجميع العلوم هي أن تخبرنا عن كيفية السيطرة على أحداث المستقبل وتعديلها بواسطةأسبابها. لذلك، فإنّ أفكارنا وتحقيقاتنا موجّهة في كلّ لحظة لهذه العلاقة: إلا أنّ أفكارنا التي تكونها عن هذه العلاقة هي من نقص الكمال بما يتطلّب معه إعطاء أيّ تعريف موف بالسبب، اللهم إلا أن نعطي تعريفاً مجانباً له غريباً عنه، فالموضوعات

المتشاكلة مقتربة دوماً بما يماثلها. ذاك ما خبرناه. وتماشياً مع هذه التجربة يمكننا إذاً أن نعرف السببتعريف آخر فنعتبره موضوعاً يتبعه موضوع، بحيث تكون كل الموضوعات المماثلة للأول متتابعة بموضوعات مماثلة للثاني. أو بعبارة أخرى، بحيث إذا لم يكن الأول قد كان، لم يكن الثاني قد وجد أصلاً. إن ظهور سبب يحمل الذهن دوماً، بضرب من الانتقال الاعتيادي، إلى فكرة المفعول. ذاك أيضاً ما خبرناه، فيمكننا إذاً، وفق هذه التجربة، صياغة تعريف آخر للسبب، فنسميّه موضوعاً متبعاً بموضوع آخر، ويحمله ظهوره الفكر دوماً إلى ذلك الآخر. ومع أن هذين التعرفيين قد أخذنا من حيّيات غريبة عن السبب فإنه لا يمكننا أن نتجنب هذا المأخذ، أو أن نبلغ إلى أي تعريف أوفق قد يضع إصبعه على تلك الحقيقة التي في السبب، والتي تعطيه ارتباطاً بمفعوله. لا علم لنا بهذا الارتباط، لا ولا بأي مفهوم متميز عما هو ذاك الذي نرغب في معرفته عندما نجتهد في تحصيل تصور عنه. نقول مثلاً: إن اهتزاز الوتر هو سبب هذا الصوت المخصوص. ولكن، ما الذي نعني بهذا الإقرار؟ إما أننا نعني أن هذا الاهتزاز قد تبعه هذا الصوت، وأن جميع الاهتزازات المماثلة قد تبعتها أصوات مماثلة، أو أن هذا الاهتزاز متتابع بهذا الصوت، وأن الذهن، حال ظهور الأول، يستبق الحواس ويكون للشّو فكرة عن الآخر. يمكننا أن نعتبر علاقة السبب والمفعول في أحد هذين الضوعين اللذين نسلطهما عليها، ولكننا، في ما وراء هذين، لا نملك أي فكرة عن تلك العلاقة⁽⁷⁾.

(7) إن فكرة القدرة التأثيرية هي، بحسب هذه التفسيرات والتعرفيات، مضاد بقدر إضافة فكرة السبب. وكلتاها تحيل على مفعول، أو على حدث آخر ما منتظم الاقتران به، فعندما نعتبر الحقيقة لموضوع ما، تلك الحقيقة التي تضبط وتحدد درجة مفعوله وكميته، نسمى ذلك قدرته التأثيرية. وتبعداً لذلك، يعترف كل الفلسفه بأن المفعول هو مقاييس القدرة التأثيرية. فلو كان لهم أي فكرة عن القدرة التأثيرية كما هي في حد ذاتها، فلم لا يقدرون =

فلنلخص إذاً استدلالات هذا الفصل: كلّ فكرة هي نسخة من انطباع أو من إحساس سابق ما. وحيثما لم نقدر على العثور على أي انطباع، أمكننا أن نتيقن أنه ليس ثمة أي فكرة. وليس ثمة في جميع الحالات المفردة لعمل الأجسام أو الأفكار ما يُحدث أي انطباع، ولا ما يوَعِز بالتأليقي بفكرة قدرة تأثيرية أو ارتباط ضروري. ولكن عندما تظهر عدة حالات متشابكة، وعندها يكون الموضوع نفسه متبعاً دائماً بالحدث نفسه، فإننا ساعتها نبدأ في ترسّم مَعْرَفَة^(*) (Notion) السبب والارتباط. إذاك نشعر بإحساس جديد أو بانطباع

= ساعتها على قُبَّلِها هي نفسها؟ إنّ جدل معرفة ما، إذا كانت قوَّة جسم في [حال] الحركة هي كسرعته أو كمرتع سرعته، إنّ هذا الجدل لم يكن يحتاج في حجمه إلى مقارنة معاعيله في أزمنة متساوية أو غير متساوية، بل إلى قيس مباشر ومقارنة مباشرة.

أما عن الاستعمال المتداول لأنَّوَاطِ القوَّة (Force) والقدرة التأثيرية (Power) والفاعلية (Energy)... إلخ، التي تتردّد في كلّ محادثة عامة بقدر ما تتردّد في الفلسفة، فليس ذلك دليلاً على أننا، بأيّ حال من الأحوال، على علم بالنِّدَأ الرابط بين السبب والمفعول، أو أنه يمكننا أن نفسّر تفسيراً قاطعاً حدوث شيءٍ آخر، فالنهضة الأنطاقيّة، كما تستعمل عادة، مدلولاتٌ جدّاً فضفاضة مرتبطة بها، وأنكارها جدّاً متذبذبة غامضة، فما من حيوان يستطيع تحريك موضوعات خارجية دون إحساس بـ *nibus* أو مجھود. كما أن كلّ حيوان، له إحساس أو شعور [يمصل له] من صدم موضوع خارجي متحرك أو رطمه. إننا قد نميل إلى نقل هذه الإحساسات الحيوانية الحالصة التي لا يمكننا قبلياً أن نستنتاج منها أي شيء إلى موضوعات جامدة نفترض أن لها مثل تلك المشاعر كلما أعطت الحركة أو توقفتها. أما عن الفاعليات التي تشتعل من دون أن نلحق بها أيّ فكرة حركة منقوله، فإننا لا نعتبر في خصوصها غير الافتراض الفاقد الذي يخبرنا بين الأحداث. ولما كانت نشعر بارتباط معتاد بين الأفكار، فإننا نقل ذلك الشعور إلى الموضوعات، إذ ليس أجرى من أن ننسب إلى الأجسام الخارجية كلّ الإحساسات الداخلية التي تحدثها.

(*) مَعْرَفَة، نقّرها لأداء العبارة الإنجليزية [والفرنسية والألمانية] (Notion). وهي من الأنطاقيّات التي استعملها حازم القرطاجي كمستوى من مستويات القول والتعرّيف [انظر: سائر كتاب منهج البلاغ وسراج الحكماء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1968)] في معنى يمكن أن يفي بالمطلوب في هذا الموضع، ولا سيما بالنظر إلى الأصل الإغريقي (gignwvskw) واللاتيني (noscere) للكلمة، وهو أصل يربطها بمعنى المعرفة.

جديد أي بارتباط معتاد في الفكر أو في المخيّلة بين موضوع وبين مقارنه العادي. وهذا الإحساس هو أصل تلك الفكرة التي نبحث عنها. ذلك، أنه لِمَّا كانت هذه الفكرة إنما تنشأ من عدد من الحالات المتشابهة، لا من أي حال مفردة، فإنه لا بد لها أن تصدر عن تلك الحقيقة التي تكون معها الحالات الكثيرة مختلفة عن أي حال مفردة. ولكن هذا الارتباط المعتاد، أو هذا الانتقال الذي للمخيّلة هو الحقيقة الوحيدة التي يختلفان فيها. وهمما في كلّ خاصّة أخرى متشابهان. إنّ أول حالة شاهدنا فيها الحركة التي تمّ نقلها بواسطة اصطدام كُرْتَنِي بلياردو (حتى نعود إلى هذا المثال الواضح)، هي مماثلة تمام المماثلة لأيّ حالة قد تحدُث أمامنا الآن، إلا أننا لم نكن نقدر في البدء أن نستنتج حدثاً من الآخر، وهو ما مُكِّنَا من استنتاجه الآن، بعد كلّ هذا المسار الطوّيل من التجربة المنتظمة. لا أدرى إن كان القارئ سيتفهم بيسر هذا الاستدلال. وإنني لأخشع، إن أنا أكثرت من الألفاظ في شأنه، أو أقيمت عليه مزيداً من تصارييف الأضواء، لأنّه يصبح إلا أكثر غموضاً وتدخلاً، فشلة في كلّ الاستدلالات المجردة زاوية نظر، إن نحن أوقعنا عليها البحث، ذهبنا في تجسيم الغرض أبعد مما يتبيّحه كلّ ما في عبارات الدنيا من فصاحة وجزالة. علينا أن نجتهد في بلوغ زاوية النظر هذه، تاركين أزهار البلاغة لمواضيع أدعى إليها.

الفصل الثاني في الحرّية والضرورة

القسم الأول

من المعقول أن نتظر، في مسائل ظلت مساجلاتها ومناقشاتها حامية منذ البداية الأولى للعلم والفلسفة، أن تكون معانٍ جميع الألفاظ فيها على الأقل قد اتفق عليها بين الخصوم، وأن تكون بحوثنا على امتداد الألفي سنة قد مرّت من الكلام اللغظي إلى المواضيع الحقيقة والفعلية للخصومة، ولكن يبدو من السهل أن نعطي الحدود الدقيقة للألفاظ المستعملة عند الاستدلال، وأن نجعل من تلك الحدود، ولا أعني مجرد الأصوات المسموعة للألفاظ، موضوع تفاصينا وجؤسنا في المستقبل. ولكننا إذا ما قدرنا الأمر تقديرًا أحصر له، استطعنا أن نصل إلى نتيجة مقابلة لهذه تقريرياً، فمن مجرد هذه الحقيقة وحدها، أعني كون الخصومة لم تزل قائمة منذ أمد بعيد، وكونها لاتزال غير محسومة، يمكننا أن نفترض أنه ثمة بعض اللبس في العبارة، وأن المتجادلين يعلقون أفكاراً مختلفة على الألفاظ المستعملة في مجادلتهم. ذلك أنه لما كان من المفترض أن ملكات الذهن متشابهة بالطبع بين الأفراد، إذ لو لا ذلك التشابه لما كان ثمة شيء أضيق للجدوى من التفكير معاً والتجادل، فإنه

يكون من المحال، لو كان الناس يلحقون الأفكار نفسها بألفاظهم، أن يظلوا طوال هذه المدة يكتونون آراء مختلفة عن الموضوع نفسه، وبخاصة عندما يتناقلون رؤاهم ويتقربون كلّ متقلب، بحثاً عن حجج قد تنصرهم على خصومهم. لا شك أنّ الناس إذا ما حاولوا مناقشة مسائل تفوق تماماً مبلغ القدرة الإنسانية، كمسائل أصل العوالم، أو تدبير المنظومة العقلية، أو عالم الانفس، فإنهم قد يظلّون طويلاً يخبطون الزّريح بمشاكلتهم العقيمة، من غير أن يدركوا نتيجة محدّدة. أما إذا ما تعلق الأمر بائيّ موضوع من موضوعات الحياة العامة والتجربة، فقد يتحقّق لنا أن نفكّر أنه ليس ثمة ما يمكن أن يبيّني الجدل طوال هذه المدة غير محسوم إلاّ تعابير ملتسبة يظلّ معها المتناظرون متبعدين، وتمعنهم من أن يشتبك بعضهم ببعض.

ولقد كانت هذه هي حال المسألة المتعلقة بالحرية والضرورة والتي طال اختصارها واستطال، حتى إننا، اللهم إلاّ أن أكون مخطئاً، لنجد أنّ الشّوع الإنساني برمتّه، عالماً كان أم جاهلاً، قد ارتأى دائمًا عين الرأي في هذه المسألة، وأنّ بضعة تعریفات معقوله قد كانت لتوها تكفي لوضع حد لکامل هذه الخصومة. لا مشاحة في أنّ هذه الخصومة قد تعاورتها كلّ الأيدي وأنّها صيرت الفلسفه إلى ضرب من متألهة السفسطه الداجنة، التي لا يبعدُ معها أن يسترسل القارئ الفطن مع ميله إلى الدّعوه فيصمّ أذنه عن أن تُطرح عليه مثل هذه المسألة التي لا يرجى من ورائها تعلم ولا ترويح عن النفس. ولكن نكتة (State) الحجّة التي أبسطها هاهنا قد تصلح لتجديد انتباهه؛ وإنها بما فيها من مزيد التجديد، لتعده على الأقل ببعض الجسم في هذه الخصومة، وهي لن تقلق راحته باستدلالات معقدة أو غامضة.

أرجو إذاً أن أُظهر أن كلّ الناس قد كانوا دوماً متفقين على

مذهب الضرورة ومذهب الحرية في آن معاً، وذلك وفقاً لأي معنى معقول يمكن أن يرصد لهذه الألفاظ، وأنّ الخصومة بأكملها قد ظلت لحدّ اليوم دائرة ببساطة حول الألفاظ. وسنبدأ بفحص مذهب الضرورة.

من المسلم به كلياً، أن المادّة محرّكة في كلّ عملياتها بقوّة ضروريّة، وأنّ كلّ مفعول طبيعي إنما هو محدد بفاعلية سببه تحديداً دقيقاً، لا يمكن معه لأيّ مفعول آخر، في مثل تلك الظروف المخصوصة، أن يكون قد حدث عنه، فلقد قررت قوانين الطبيعة درجة كلّ حركة واتجاهها بمقدارٍ من الدقة يجوز معه لمخلوقٍ حتّى أن يتولّد من تصادم جسمين كفء ما يجوز أن تولد حركة من درجة مختلفة ومن وجهاً مختلفاً عن الحركة التي ينتجها فعلاً ذلك التصادم، فإذا ما رأينا إذًا إلى تكوين فكرة صحيحة ودقيقة عن الضرورة، كان علينا أن نعتبر منشأ تلك الفكرة عندما نطبقها على عمل الأجسام.

يبدو بداهياً أنه لو كانت كل مشاهد الطبيعة دائمة التغيير على نحو لا يمكن فيه لأي حدثين اثنين أن يُحملَا على أي تشابه، بل يكون كلّ موضوع جديداً تماماً لا تتشكل فيه مع أي مما كان شوهد من قبل، لما كنا أدركنا أبداً في هذه الحال أدنى فكرة للضرورة، أو لارتباط بين تلك الموضوعات. وقد يجوز لنا أن نقول بناء على مثل هذا الافتراض أنّ أحد الموضوعات قد تبع الآخر، لا أن أحدهما قد نتج عن الآخر، فالضرورة ستكون علاقة السبب والمفعول مجهلة تماماً لدى النوع الإنساني. وكذلك فإن الاستنتاج والاستدلال بخصوص عمليات الطبيعة سيتهيّان منذ ذلك الحين، ولا يبقى سوى الذاكرة والحواس قناة وحيدة يمكن بواسطتها للمعرفة المتعلقة بأي وجود عيني حقيقي أن تبلغ إلى الذهن. وهكذا، فإن فكرتنا عن

الضرورة والسببية إنما تصدر كلياً من الانتظام المشاهد في عمليات الطبيعة حيث تقترب الموضوعات المتشاكلة اقتراناً متواتراً، ويعمد الذهن بتحديد من العادة إلى استنتاج الواحد من ظهور الآخر. إن هاتين الحيثيتين تكونان جملة تلك الضرورة التي نسبها إلى المادة، فليس لنا وراء الاقتران المنتظم للموضوعات المتشاكلة، ووراء ما ينجم عن ذلك من الاستنتاج [الذي يتنتقل] من الواحد إلى الآخر، أي معرف لأي ضرورة أو ارتباط.

فإذا ما ظهر إذا أن كامل النوع الإنساني قد كان دائماً مسلماً من دون تشكيك ولا تردد بأن هاتين الحيثيتين تتنزلان ضمن الأفعال الإرادية للناس وضمن عمليات الذهن، فإنه لابد أن يتبع ذلك أن كل الناس قد كانوا دوماً مجمعين على مذهب الضرورة، وأنهم إنما ظلوا يتشاجرون لحد اليوم لمجرد عدم فهم بعضهم عن بعض.

أما عن الحيثية الأولى، أي عن الاقتران المنتظم والمستقر للأحداث المتشاكلة، فقد يمكننا أن نقنع بالاعتبارات التالية، فمن المعترض به لدى كل الناس أنه ثمة تواتر كبير في أفعالهم، في كل الأمم والأزمنة، وأن الطبيعة الإنسانية لاتزال هي هي في مبادئها وعملياتها، فإن الدوافع نفسها تُنتج دوماً الأفعال نفسها: والأحداث نفسها تتبع الأسباب نفسها. إن الطموح، والشح، وحب الذات، والصلف، والصدقة، والكرم، وروح الشأن العمومي، إن هذه الأهواء التي تتمازج بمقادير متفاوتة، وتتوزع عبر المجتمع، قد كانت من بداية العالم، ولا تزال، مصدر كل ما شهدناه عند الناس من الأفعال والأعمال. هل تريدون معرفة أحاسيس الإغريق والرومان وميولهم ومجرى حياتهم؟ إذن فلتدرسوا حق الدرس مزاج الفرنسيين والإنجليز: لن تخطئوا كثيراً في أن تنقلوا إلى الأولياغلب الملاحظات التي دونتموها بالنظر إلى الآخر. إن الناس لمن التماثل

في كلّ عصر ومصر، بحث لا يخربنا التاريخ بجديد أو غريب في هذا الغرض. وإن فائدته الرئيسية لتكمّن حصرًا في الكشف عن المبادئ القارة والكلية للطبيعة الإنسانية من خلال الإخبار عن الناس في كلّ أصناف أحوالهم وأوضاعهم، وإمدادنا بالمواد التي يمكننا أن نأخذ منها ملاحظاتنا حتى تصبح البواعث القارة للفعل والسلوك الإنسانيين مألوفة لدينا. وإنما أخبار الحروب والمكائد والانقسامات والثورات هي جوامع من التجارب يضبط بها السياسي أو فيلسوف الأخلاق مبادئ علمه، كفاء ما يُحكم الفيزيائي أو عالم الطبيعة معرفة طبيعة النباتات، والمعادن وغيرها من الموضوعات الخارجية، بواسطة التجارب التي يكونها حولها، فلا يشبه التراب والنماء وغيرهما من العناصر التي تفحصها أرسطو وأبقراط (Hippocrates) تلك العناصر التي تقع اليوم تحت ملاحظتنا، أكثر مما يشبه البشر الذين وصفهم بوليبوس (Polybus) وتاقيطس (Tacitus) أولئك الذين يسيرون العالم الآن.

لو حمل إلى مسافر عائد من بلاد بعيدة خبر بشر يختلفون تمام الاختلاف عن أيٍّ ممن عرفنا وألفنا، بشر لا شئ فيهم أصلًا ولا طموح ولا ثأر، ولا يعرفون من اللذائذ إلا لذة الصدقة والكرم وروح الشأن العمومي، ولو اعتبرنا هذه المعطيات، لفطنا لتوانا إلى الغلط [في خبره]، ولأقمنا الدليل على كذبه، متيقنين من أنفسنا في ما نرميه به، وكأنما كان عرض علينا خرافات تعجّ بذكر السناظر والأغوال والمعجزات والخوارق. وإذا ما أردنا أن نفضح خطفهم في تزويرهم التاريخ، لم نجد حجة أشد إقناعاً من التدليل على أنّ الأفعال التي ينسبونها إلى أي شخص ما مناقضة تمام المناقضة لما درجت عليه الطبيعة، وأنه ليس ثمة بواعث إنسانية قد كان يمكنها في مثل تلك الظروف أن تدفعه إلى مثل ذلك السلوك. إننا ننتظرن على

صدق كويينتس كورتيوس (Quintus Curtius) عندما يصف لنا شجاعة الإسكندر الخارقة التي دفعته إلى أن يهاجم الجموع بمفرده، بقدر ما نتظن عليه إذ يصف لنا قوته الخارقة التي مكنته من الصمود أمامهم. وهكذا، فإننا نقر تلقائياً وكلياً بتواتر في الدوافع الإنسانية والأفعال بقدر ما نقر به في عمليات الجسم.

من هنا كذلك فائدة تلك التجربة التي حصلنا بطول الزمان وكثرة الأعمال والمعاشرات، في تعلم مبادئ الطبيعة الإنسانية، وتعديل سلوكنا المستقبل [توجيه] تأملاتنا في آن، فبواسطة هذا الدليل نرتفع إلى معرفة ميول الناس ودوافعهم من أفعالهم وتعابيرهم وحتى من إيماءاتهم، ثم نعود فنتنزل إلى تأويل أفعالهم من معرفتنا بدوافعهم وميولهم. إن الملاحظات العامة التي قمنا بتخزينها على امتداد التجربة، تعطينا مفتاح الطبيعة الإنسانية وتعلمنا أن نفك تعقيداتها، فلا تراوغنا بعد ذلك التعلّات والمظاهر. وتحمل الخطب العامة محم التزيين البراق لقضية من القضايا. ورغم أننا نسلم بأن للفضيلة وللشرف وزنهما ونفوذهما، فإن ذلك التجرد الخالص الذي كثيراً ما يطمح إليه ليس مما يتوقع أبداً من الجماهير والأحزاب، وهو لا يتوقع إلا نادراً من الزعماء، ويکاد لا يتوقع أصلاً من الأفراد مهما كانت رتبهم أو منزلتهم. ولكن لو لم يكن ثمة تواتر في أفعال الناس، ولو كانت كل تجربة نحصلها من هذا القبيل شاذة وغير مستقرة، لاستحال جمع أي ملاحظات عامة حول النوع الإنساني، ولقصرت أي تجربة مهما كان تمثلها بالفکر دقیقاً، عن أن تخدم أي غرض من الأغراض، ولما كان الفلاح العجوز أحذق لصناعته من المبتدئ الغرّ، لو لا انتظام عمليات الشمس والمطر والتربة في إنتاج الخضار، ولو لا أن التجربة تعلم ممارسها المسن القواعد التي تحكم هذه العملية وتسيرها.

لا ينبغي إذاً أن نتوقع من هذا التواتر في الأفعال الإنسانية أن يمتد إلى حد القول بأن جميع الناس إذا اجتمعت عليهم الظروف نفسها سيتصرفون بالشكل نفسه لا يحيدون عنه، من دون أن نقرأ حساباً لاختلاف الطباع والأحكام المسبقة والآراء، فمثل هذا التواتر في كل أمر لا وجود له في أي جزء من أجزاء الطبيعة. وعلى العكس من ذلك فإن ما نلاحظه من تنوع السلوك بين مختلف الناس، يمكننا من تكوين مزيد من القواعد العامة التي تفترض رغم كل شيء درجة من التواتر والانتظام.

هل تختلف عوائد الناس وآدابهم باختلاف الأزمنة والأماكن؟ من هنا نتعلم القوة الجبارية للعادة والتربية اللتين تصوغان الذهن الإنساني منذ طفولته، وتصهرانه ضمن طبع ثابت قائم. هل يختلف هذا الجنس في سلوكه وتصرفه كثيراً عن الجنس الآخر؟ من هنا نصبح ملمين بمختلف الطباع التي نقشتها الطبيعة على الجنسين وظلت تحفظها في ثبات وانتظام. هل تختلف أفعال الشخص الواحد كثيراً بحسب اختلاف حياته بين الطفولة والشيخوخة؟ يمكننا هذا السؤال من كثير من الملاحظات العامة ذات الصلة بالتبديل التدرجي لإحساساتنا وميولنا وبالقواعد المختلفة التي تسير مختلف أعمار المخلوقات البشرية. وحتى الطباع الخاصة بكل فرد فإنها متواترة التأثير، ولو لاه لما أمكن لمعرفتنا بالأشخاص ولملاحظتنا لسلوكهم أن تعلمنا أبداً أمزجتهم، أو أن تعينا في توجيه سلوكنا تجاههم.

إنني أقرّ بأنه من الممكن أن نجد بعض الأفعال التي تبدو بغیر رابطة منتظمة مع أي دافع معروف، وهي استثناءات لكل معايير السلوك التي وضعنا لتسخير الناس. ولكننا إذا ما رمنا معرفة الحكم الذي ينبغي إطلاقه على مثل هذه الأفعال اللامنتظمة والخارقة للعادة، جاز لنا أن نعتبر الإحساسات التي تتبع عادة ظهور تلك الأحداث

اللامتنظمة التي تطرأ في مجرى الطبيعة وعلى عمليات الموضوعات الخارجية، فليس كل الأسباب تفتقر بمحمولاتها المعتادة بالانتظام نفسه. وإنه ليحدث للصانع الذي يعالج مادة جامدة أن لا يُوقف إلى غرضه منها، كفاء ما يمكن أن يحدث كذلك ل السياسي الذي يدير سلوك ذوات تحس وتعقل.

إن العامة الذين يأخذون الأشياء وفق مظهرها الأول، ينسبون عدم وثاقة الأحداث إلى تردد في الأسباب يجعلها كثيراً ما تتخلّف عن تأثيرها المعتاد، رغم كونها لا تصطدم بما يعطل عملها. ولكن الفلاسفة الذين يلاحظون أن كل أجزاء الطبيعة تحتوي على عدد واسع من الدوافع والمبادئ التي تخفي عن النظر بفعل دقتها أو بفعل بعد علاقتها، يجدون أن أقل ما يمكن قوله هو أن معاكسة الأحداث [ما يتوقع] يجوز أن لا تكون متأتية من أي تخلف عرضي في السبب، وإنما من عمل أسباب معاكسة. وإن هذا الجواز يُصبح يقيناً من خلال ما تتيحه الملاحظات اللاحقة، عندما يجدون أن الجرس الدقيق يبيّن أن معاكسة [ما يتوقع في] المفعولات تفضح معاكسة من الأسباب وتتصدر عن تقابل فيها، فليس في مقدور مزارع أن يفسر سبب توقف الساعة الحائطية أو اليدوية بأحسن من أن يقول إن من عادتها التوقف: ولكن صاحب الصناعة يدرك بيسراً أن القوة نفسها في الرَّئِبَرِكِ أو في الدُّفَاقِ تؤثِّر دائمًا التأثير نفسه في الدواليب، ولكن تأثيرها المعتاد قد يتغطّل بسبب ذرة غبار تحيي كاملاً الحركة. ومن معاينة حالات كثيرة موازية، يصوغ الفلاسفة قاعدة عامة [مؤداتها] أن الافتراق بين جميع الأسباب والمسببات ضروري على الستواء، وأن ما قد يبدو فيه من التردد أحياناً إنما مرده إلى التقابل الخفي بين أسباب متقابلة.

ذلك مثلاً شأن الجسم الإنساني عندما تُخْبِب الأعراض المعتادة

للحصّة أو للسّقّم توقّعنا، وعندما لا تفعّل العاقّافير بتأثيرها المعتاد، وعندما تترتب أحداثٌ غير منظورة عن أيّ سبب مخصوص، فلا فيلسوف ولا طبيب يباغثهما هذا الأمر، ولا يخطر ببالهما أصلًاً أن ينكرا بعامةً ما في هذه المبادئ من الضرورة والتواتر اللذين يسيّران بنية النّظام الحيواني. هم يعرّفون أنّ الجسد الإنساني آلة جبارة معقدة، وأنّ عدّة قوى خفية تتربّص كامنة فيه، وأنّها جميعاً فوق طاقة فهمنا، وأنّها [لذلك] لابدّ أن تبدو لنا في الغالب متربّدة في عملها، وأنّ الأحداث اللامتنظمة التي تظهر خارجياً لا يمكنها أن تكون دليلاً على أنّ قوانين الطبيعة لا تلتزم بها الطبيعة بأقصى الانتظام في عملها وتدييرها الداخليين.

إذا كان الفيلسوف منسجمًا مع نفسه، لزمه أن يطبق الاستدلال نفسه على أفعال الذّوات العاقلة ومشيّئاتها، فقد يمكن في كثير من الأحيان أن تفسّر القرارات اللامتنظمة واللامتوقعة التي يشخّذها الناس، من قبل أولئك الذين يعرّفون كلّ حيّة من العحشيات الخاصة لطبعهم وظروفهم، فقد يصدر عن الشخص اللطيف جواب متعرّج: ولكنّه يكون ساعتها تحت تأثير آلام في الضرس أو أنه لم يتناول عشاءه. وقد يكشف من عُرف ببلاده طبعه عن حيوية مفاجئة في سلوكه: ولكنّه قد صادفه بخت ما على حين غرة. وحتى عندما يتعرّد على الشخص نفسه أو على غيره، تفسير فعل عينه، مثلما يقع أحياناً، فإنّنا نعرف عموماً أنّ طباع الناس غير ثابتة ولا متنظمة. وهذه بوجه ما خاصية دائمة في الطبيعة الإنسانية، ولو أنها تنطبق بصفة أخصّ على بعض أولئك الذين ليس لهم قواعد ثابتة لسلوكهم، وإنما دأبوا على نهج متواصل من النّزوات والتقلبات. ورغم هذه التّقلبات الظاهريّة فإن المبادئ والدّوافع الباطنة قد تعمل على نحو متواتر، كشأن الرياح والمطر والسّحب، وغيرها من تغييرات الطقس التي

يفترض أنها محاكمة بمبادئ هي ثابتة ولكنها لا تنكشف بسهولة أمام نهاية الإنسان وسعيه إلى الفهم.

وهكذا لا يظهر فقط أن الاقتران بين الدوافع والأفعال الإرادية هي من الانظام والتواتر بقدر ما بين السبب والمفعول في أي جزء من أجزاء الطبيعة، بل يظهر كذلك أن هذا الاقتران المنتظم قد أقره على نحو كلي جميع الناس، ولم يكن أبداً موضوع خصومة لا في الفلسفة ولا في الحياة العادلة. ولما كنا نستمد جميع استنتاجاتنا المتعلقة بالمستقبل من ماضي التجربة، ولما كنا نستنتج أن الموضوعات التي وجدناها دائماً مقترنة ستظل دوماً مقترنة، فقد لا يكون بنا حاجة إلى أن نبرهن على أن هذا الانظام الذي خبرناه في الأفعال الإنسانية هو المصدر الذي نستمد منه الاستنتاجات المتعلقة بها. إلا أننا، حرصاً على إلقاء الأضواء على حجتنا، سنؤكّد، وإن بايجاز، على هذه المسألة الأخيرة.

لقد بلغ الارتباط المتبادل للناس بالناس من الأهمية في كل المجتمعات، ما جعل من التادر أن يكتمل فعل إنساني في ذاته بمفرده، أو أن يُنجز من دون الرجوع إلى أفعال الآخرين التي هي ضرورية لجعله مستحيباً تمام الاستجابة لغرض الفاعل، فأفقر الحرفيين ممن يعمل بمفرده، يتوقع على الأقل حماية القاضي الذي يضمن له التمتع بشمار عمله. وهو كذلك يتوقع أنه عندما يحمل بضاعته إلى السوق ويعرضها بشمن معقول، فإنه سيجد المقتنيين، وسيكون قادرًا بواسطة الأموال التي سيحصلها منهم على حمل غيره على أن يوفروا له تلك المرافق الضرورية لحياته. وعلى قدر ما يوسع الناس من معاملاتهم، و يجعلون تبادلاتهم مع الآخرين أكثر تشابكاً، يستدرجون إلى نسق حياتهم عدداً متزايداً من الأفعال الإرادية التي ينتظرون منها أن تتفاعل وفق دوافعها الخاصة مع دوافعهم. وإنهم، وفي كل استنتاجاتهم هذه، يأخذون معاييرهم من التجربة السابقة

كشأنهم في استدلالاتهم المتعلقة بالموضوعات الخارجية، ويعتقدون جازمين أن البشر، كعناصر الطبيعة، سيظلون في أعمالهم عين ما كانوا وجدوهم من قبل دائمًا، فالصناعي يعول على عماله في تنفيذ أي عمل، بقدر تعويله على الآلات التي يستخدمها، وسيستغرب أن تخيب توقعاته منهم بقدر استغرابه أن تخيب توقعاته من تلك الآلات. وباختصار، فإن هذا الاستنتاج وهذا التعلق التجربيين لأفعال الآخرين، يدخلان في الحياة الإنسانية، حتى إنه ليس ثمة إنسان في حال يقظة إلا وكان يستعملهما كل حين. ألسنا إذاً على حق عندما نقرر أن كل الناس قد كانوا دوماً متفقين على مذهب الضرورة بحسب تعريفها الذي ذكرنا وتفسيرها الذي قدمنا؟

وما كان للفلاسفة يوماً رأى يختلف في هذا الأمر عن رأي الجمهور، فبصرف النظر عن كون كل فعل في حياتهم يكاد يفترض هذا الرأي، فإنه يندر أن يوجد قسم نظري من المعرفة لا يكون هذا الرأي جوهرياً له، فما عسى أن يكون حال التاريخ لو لم نكن نشر في صدقية المؤرخ بحسب ما كنا حصلناه من تجربة الإنسانية؟ وأنى للسياسة أن تكون علماً لو لم يكن لقوانين الحكم وأشكاله تأثير متواتر على المجتمع؟ وأين يكون أساس الأخلاق لو لم يكن للطبع المخصوصة قوة، مؤكدة ومعينة، على توليد أحاسيس مخصوصة، ولو لم يكن لتلك الأحاسيس أثر قار في الأفعال؟ وبأي حق سنوجه نقدنا إلى أي شاعر أو أديب، إذا لم نكن نقدر على الحكم على سلوك شخصياتهما وأحاسيسها، أطبيعة هي أم غير طبيعية لمثل تلك الشخصيات وفي مثل تلك الظروف؟ إذاً يبدو من المحال تقريراً أن ننخرط في أي ضرب من ضروب العلم أو الفعل من دون الإقرار بمذهب الضرورة، وبهذا الانتقال من الدوافع إلى الأفعال الإرادية، ومن الطّباع إلى السلوك.

وفعلاً، فعندما نعتبر مدى التوافق الذي تربط به البداهة الطبيعية والبداهة الخلقية، فتكتونان سلسلة واحدة من الم الحاج، لن تتردد في الإقرار بأنهما من طبيعة واحدة وأنهما مشتقتان من نفس المبادئ، فالسجين الذي لا مال له ولا تأثير، يكتشف استحالة هروبه سواء متى اعتبر حرون السجان أو متى اعتبر الجدران وقضبان الحديد التي تحيط به من كل جانب. وهو في كل محاولات التحرر، يفضل أن يشتغل بالحجر وال الحديد على أن يشاغل طبيعة السجان التي لا تلين. وإن نفس هذا السجين إذا اقتيد إلى المشنقة، يرى مسبقاً أن موته محقق سواء بالنظر إلى ثبات الحراس وطاعتهم الوفية لأمرهم، أو بالنظر إلى عمل المشنقة أو العجلة، فتجول به خواطر ذهنه عبر سلسلة من الأفكار: رفض الجنود إجابتة إلى الهرب، وحركة الجlad، وانفصال الرأس عن الجثة، ونزف الدماء، وحركات الانتفاض، فالموت. وهذه سلسلة موصولة من الأسباب الطبيعية والأفعال الإرادية. ولكن الذهن لا يشعر بفرق بينها لدى مروره من حلقة إلى حلقة. وهو ليس أقل يقيناً من الحدث المستقبل مما لو كان هذا الحدث مرتبطاً بالموضوعات الحاضرة في الذاكرة أو أمام الحواس بسلسلة من الأسباب المشدودة بعضها إلى بعض بما يحلو لنا أن نسميه ضرورة فيزيائية. إن الوحدة نفسها التي خبرناها لها التأثير نفسه في الذهن، بصرف النظر عن كون الموضوعات الموحدة فيها تكون دوافع أو مشيئة وأفعالاً، أو شكلاً وحركة. قد تبدل أسماء الأشياء، ولكن طبيعتها وعملها في الذهن لا تتبدل أبداً.

فإن زارني في بيتي رجل قد عرفته مستقيماً وميسوراً، وعاشرته صديقاً حمياً، فوجدني محاطاً بخدمي، ظلت مطمئناً إلى أنه لن يطعني قبل المغادرة، طمعاً في أن يسلبني مقلمتي الفضية. وإنني لا أتوjos خيفة من هذا الحدث أكثر مما أتوjos أن يسقط البيت نفسه، وهو حديث متين البناء والأسس.

ولكنه يجوز أن يكون منه جنون مفاجئ غير معروف.

كذلك يجوز أن يحدث زلزال يهز أركان بيتي ويدركه دكًا فوق رأسي. سأغير الافتراضات إذاً. سأقول إنني أعلم علم اليقين أنه لن يدنس يده في النار، ويدعها هناك حتى تأكلها النار. وأعتقد أنه يمكنني أن أتنبأ بهذا الحدث بثقة توازي ثقتي بالتنبؤ بأنه إذا ما ألقى بنفسه من النافذة ولم يجد ما يصده، فإنه لن يبقى لحظة واحدة معلقاً في الهواء. لا يستطيع أي توجس بجنون غير معروف أن يترك أدنى إمكان للحدث الأول، وهو حدث منافق جداً لكل المبادئ المعروفة للطبيعة الإنسانية. إن رجلاً يترك عند الظهر محفظة نقوده المليئة بالذهب على الرصيف في شارينغ - كروس (Charing-Cross) يجوز له أن يتوقع أنها تطير بعيداً كريشة في مهب الريح، بقدر ما يجوز له أن يتوقع أنه سيجدها بعد ساعة ولم يمسسها أحد. إن ما يزيد عن نصف الاستدلالات الإنسانية تحتوي استنتاجات من هذا القبيل، متفاوتة اليقين، بحسب ما لنا من الخبرة بالسلوك الاعتيادي للناس في مثل هذه الظروف الخاصة.

كثيراً ما فكرت في السبب الذي يمكن أن يفسر أن جميع الناس، رغم أنهم ظلوا دائماً يقبلون بلا تردد مذهب الضرورة في مجمل ممارساتهم وتفكيرهم، قد أظهروا إعراضاً كبيراً عن الإقرار به باللفظ، بل أبدوا في كل العصور ميلاً إلى القول بالرأي المقابل. وأظن أنه يمكن تفسير الأمر على التحويل الآتي، فإذا ما اعتبرنا عمليات الجسم وإنتاج المفاعيل عن أسبابها، فإننا سنجد أن كل ملكاتنا لا يمكنها أبداً أن تحملنا في معرفة هذه العلاقة أبعد من ملاحظة أن موضوعات خاصة تتطلب بانتظام مقتربة، وأن الذهن ينتقل انتقالاً اعтиادياً من ظهور هذا [الموضوع] إلى اعتقاد [حدث] ذاك. ورغم أن هذا الاستنتاج المتعلق بالجهل الإنساني هو الحال من

فحص شديد الصرامة لهذا الموضوع، فإن الناس لا يزالون على ميل قوي إلى الاعتقاد بأنهم أدخلوا إلى قدرات الطبيعة حيث يدركون ارتباطاً ضرورياً بين السبب والمفعول. وعندما يرجعون فيلتفتون بتفكيراتهم صوب عمليات ذهنهم الذي لهم، فلا يشعرون بمثل هذا الارتباط بين الدافع والفعل، فإنهم يميلون من ثمّة إلى افتراض فرق بين المفعولات التي تحصل عن قوى مادية وتلك التي تنجم عن الفكر والعقل. ولتكنا، متى حصل لنا الاقتناع بأننا لا نعرف عن السببية أياً كان نوعها، شيئاً أبعد من مجرد الاقتران الثابت بين الموضوعات، وما يتربّى عن ذلك من استنتاج الذهن لموضوع من موضوع آخر، ولما وجدنا أن الناس قد أقرّوا إقراراً كلياً بمكان هاتين الحيثيتين في الأفعال الإرادية، فقد يكون من الأيسر علينا أن نعرف بضرورة واحدة مشتركة بين كل الأسباب. ورغم أنّ هذا الاستدلال قد يعارض أنساق كثير من الفلاسفة، من جهة كونه ينسب الضرورة إلى تعينات الإرادة، فإننا سنجد لدى التفكّر أنّهم إنما يخالفونه باللفظ فقط، لا بحقيقة إحساسهم، فالضرورة، على المعنى الذي نأخذها فيه هنا، لم تُدْخَسْ أبداً، ولا يمكنها، في ما أرى، أن تُدْخَسْ من أي فيلسوف أبداً. وقد يجوزُ فقط أن يزعم بعضهم أنّ الذهن يمكنه أن يُدرك في عمل المادة ارتباطاً أبلغ بين السبب والمفعول، وارتباطاً لا مكان له في الأفعال الإرادية للكائنات العاقلة. أمّا هل يكون الأمرُ على هذا التحوّل أم لا، فذلك ما لا يظهر إلا بعد الفحص، ويقع على هؤلاء الفلاسفة تأييدُ إقرارهم بتعريف تلك الضرورة وتصويفها، وإبرازها لنا ضمن عمل الأسباب المادية.

وفعلاً، يبدو أنّ الناس يبدأون من الطرف الخاطئ لهذه المسألة المتعلقة بالحرية والضرورة عندما يشرعون في معالجتها من تفحص ملكات النفس، وتأثير الذهن، وعمليات الإرادة. دعهم بدھيًّا ينقاشون

مسألة أبسط ، ولاسيما عمليات الجسم والمادة الجامدة غير العاقلة ، وانظر هناك هل تراهم يستطيعون تكوين أي فكرة للسببية والضرورة ، في ما عدا فكرة اقتران ثابت للموضوعات ، وما يتبع ذلك من استنتاج الذهن من موضوع لآخر ، فإذا ما كانت هذه الحيثيات تكون جملة تلك الضرورة التي نتصورها في المادة ، وإذا ما كان الناس يقررون إقراراً كلياً بأن هذه الحيثيات تتدخل في عمليات الذهن ، فقد وقف الجدال ، أو لزمنا على الأقل أن نعرف بأنه مجرد جدال لفظي . ولكتنا على قدر ما سنظل نفترض بغير احتساب أن لنا فكرة أبلغ عن الضرورة والسببية داخل عمليات الموضوعات الخارجية ، وفي الوقت نفسه أنه لا يمكننا أن نجد أي شيء أبعد ، داخل الأفعال الإرادية للذهن ، فلن يكون ثمة أي إمكان لاستدراج المسألة إلى أي حل محدد ، مادمنا ننطلق من افتراض على هذا القدر من الوهم . إن الطريقة الوحيدة لعدم الوقوع في الغلط هي أن نرتفع فوق ذلك ، وأن نفحص المدى الضيق للعلم مطبيقاً على الأسباب المادية ، وأن نقنع أنفسنا أن كل ما نعرفه منها هو الاقتران الثابت والاستنتاج ، وقد تحدثنا عنهما في ما تقدم . وربما وجدنا أننا نصير بصعوبة إلى ضبط مثل هذه الحدود الضيقة للذهن الإنساني : إلا أنه يمكننا بعد ذلك أن نجد أي صعوبة عندما نأتي إلى تطبيق هذه النظرية على أفعال الإرادة . ذلك أنه لما كان بديهيأً أن لهذه اقتراناً ثابتاً بداعٍ وظروف وطبع ، ولما كنا نقوم باستنتاجاتنا [مروراً] من موضوع إلى موضوع ، فإننا مضطرون ، ولا مهرب ، إلى الاعتراف نصاً بتلك الضرورة التي أقررنا بها من قبل ، في كل مداولة من مداولات حياتنا ، وفي كل خطوة من خطوات سيرتنا وسلوكنا⁽¹⁾ .

(1) يمكننا أن نعمل سلسلة نظرية الحرية تعليلاً آخر : إحساس مغالط أو شبه تجربة لما يكون أو يمكن أن يكون في كثير من أفعالنا من الحرية أو من اللامبالاة . إن ضرورة أي فعل =

ولكتنا لمواصلة هذا المشروع التوفيقى المتعلق بمسألة الحرية والضرورة، أكثر المسائل خلافية في الميتافيزيقا، أكثر العلوم خلافية، فقد لا يلزمـنا كلامـ كثير لإـقامة الدليل على أنـ كلـ الإنسـانية قد كانت دومـاً مـجمـعة على مـذهبـ الحرـية إـجـمـاعـها على مـذهبـ الـضرـورة، وأنـ كـامـلـ الخـصـومـة في هـذـا الـبـاب قدـ كانـتـ بكلـ بـساطـة لـفـظـية لـحدـ الـيـومـ، إذـ ماـ المـقصـودـ بالـحرـيةـ عـنـدـماـ نـطـيـقـهاـ عـلـىـ الـأـفـعـالـ الإـرـادـيـةـ؟ـ لاـ شـكـ أـنـهـ لاـ يـمـكـنـناـ أـنـ نـعـنـيـ أـنـ الـأـفـعـالـ عـلـىـ قـدـرـ منـ دـمـرـةـ الـارـتـباطـ بـالـدـوـافـعـ وـالـمـيـوـلـ وـالـظـرـوفـ،ـ بـحـيـثـ لـاـ يـتوـاتـرـ فـعـلـ عـنـ فـعـلـ

= من الأفعال سواء أكان فعل مادة أو فعل فكر، ليست على الحقيقة كيفية في الفاعل، بل هي كيفية في أي كائن مفكّر أو عاقل، يمكنه أن يعتبر الفعل. وهي تمثل خاصية في عزم أفكاره على استنتاج الوجود العيني لذلك الفعل من موضوعات سابقة، مثلما أن الحرية التي تقابلها الضرورة ليست سوى غياب ذلك العزم وبعض الارتجاء أو اللامبالاة نحو بهما لدى المرور أو عدم المرور من فكرة أحد الموضوعات إلى فكرة أي موضوع موال له. إلا أنه يجوز لنا أن نلاحظ أنها رغم كوننا نادراً ما نحسن مثل هذا الارتجاء أو اللامبالاة لدى التفكير في الأفعال الإنسانية، بل عادة ما نتلقى من استنتاجها من دوافعها ومن استعدادات فاعلها، فإنه كثيراً ما يحدث أن نحسن بشيء من هذا القبيل عند إنجاز الأفعال نفسها. ولما كان نحـنـ تلقـائـاـ إـلـىـ حـلـ جـيـعـ الـمـوـضـعـاتـ الـمـتـشـابـهـ بـعـضـهاـ حـمـلـ بـعـضـ.ـ فـقـدـ تـمـ اـسـتـخـادـ هـذـاـ الـإـحـسـاسـ دـلـيـلـاـ بـرـهـانـياـ بـلـ وـحـتـىـ حـدـسـيـاـ عـلـىـ الـحـرـيـةـ الـإـنـسـانـيـةـ.ـ إـنـاـ نـحـنـ أـنـ أـفـعـالـناـ خـاصـعـةـ لـإـرـادـتـناـ فـيـ غالـبـ الـأـحـيـانـ وـنـتـخـيـلـ أـنـاـ نـحـنـ أـنـ الـإـرـادـةـ نـفـسـهاـ غـيرـ خـاصـعـةـ لـأـيـ شـيءـ،ـ لـأـنـاـ متـىـ مـاـ اـذـعـىـ أحـدـهـمـ عـكـسـ ذـلـكـ،ـ وـاسـتـفـرـنـاـ إـلـىـ الـامـتحـانـ،ـ أـحـسـسـنـاـ أـنـاـ تـحـرـكـ بـغـيرـ عـنـاءـ فـيـ كـلـ اـجـاهـ مـكـوـنةـ عـنـ نـفـسـهـاـ خـيـالـ إـرـادـةـ [أـوـ غـيـرـ]ـ كـمـاـ يـقـولـونـ فـيـ الـمـدارـسـ]ـ وـلـوـ كـانـ عـلـىـ الجـهـةـ الـتيـ لمـ تـسـتـقـرـ عـلـيـهـاـ.ـ إـنـاـ نـقـنـعـ أـنـفـسـنـاـ أـنـ خـيـالـ إـرـادـةـ هـذـاـ،ـ أـوـ هـذـهـ الـمـرـكـةـ الـوـهـيـةـ،ـ قـدـ كانـ يـمـكـنـ إـذـاكـ أـنـ يـكـتمـلـ فـيـ [ـحـصـولـ الشـيـءـ]ـ الـمـرـادـ نـفـسـهـ.ـ ذـلـكـ أـنـاـ لـوـ أـنـكـرـنـاهـ لـوـجـدـنـاـ لـدـىـ مـحاـوـلـةـ ثـانـيـةـ أـنـ [ـخـيـالـ إـرـادـةـ ذـلـكـ]ـ يـسـتـطـعـ أـلـآنـ فـعـلاـ أـنـ يـتـحـقـقـ.ـ إـنـاـ لـاـ نـعـتـبـ بـأـنـ نـزـوـانـ الرـغـبةـ فـيـ إـظـهـارـ الـحـرـيـةـ هـوـ هـنـاـ دـافـعـ أـفـعـالـنـاـ.ـ وـبـيـدـوـ مـنـ الـأـكـيدـ أـنـ مـهـمـاـ قـويـ إـحـسـاسـنـاـ بـحـرـيـةـ فـيـ باـطـنـ أـنـفـسـنـاـ،ـ فـيـنـهـ يـمـكـنـ عـادـةـ لـلـاحـظـ أـنـ يـسـتـطـعـ ذـلـكـ لـوـ أـلـمـ خـيـرـ إـلـامـ بـكـلـ ظـرـفـ مـنـ ظـرـوفـ عـلـيـهـ ذـلـكـ،ـ فـيـنـهـ يـسـتـهـيـ بـعـادـةـ إـلـىـ أـنـهـ يـسـتـطـعـ ذـلـكـ لـوـ أـلـمـ خـيـرـ إـلـامـ بـكـلـ ظـرـفـ مـنـ ظـرـوفـ أـحـوـالـنـاـ وـمـزـاجـنـاـ،ـ وـبـكـنـ خـيـطـ مـنـ خـيـوطـ طـبـعـنـاـ وـهـيـتـنـاـ.ـ لـاـ إـنـ ذـلـكـ هـوـ جـوـهـرـ الـضـرـورةـ عـيـنـهـاـ حـسـبـ النـظـرـيـةـ الـتـيـ قـدـمـاـ.

تواترًا ما، ولا يوفر لنا الفعلُ ما به نستنتج منه وجود الآخر؛ فهذه وقائعٌ ظاهرةٌ للعيان معترفٌ بها. لا نستطيع أن نعني بالحرية إذاً، إلا قدرة الفعل أو عدم الفعل بحسب تحديدات الإرادة. وبمعنى ذلك أننا إذا اخترنا أن نظرَ ساكنين، كان لنا ذلك؛ وإذا اخترنا أن نتحرك، كان لنا أيضًا. ولكن هذه الحرية الفرضية حريةٌ يسلم كل الناس بأنها متاحةً لكل فرد ليس سجينًا ولا في القيود، فليس هذا إذاً موضع مسألة.

ومهما كان التعريف الذي يمكننا أن نعطيه للحرية، فإنه ينبغي لنا أن ننتبه إلى احترام شرطين مسبقين: أولهما أن يكون تعريفاً مساوياً لبداية الواقع؛ وثانيهما أن يكون متسقاً مع ذاته. وإنني أعتقد أننا إذا ما احترمنا هذين الشرطين وجعلنا تعريفنا معقولاً، فإننا سلّفي كل الإنسانية على موقف واحد منه.

يسلم كل الناس بأن لا شيء يوجد من دون سبب لوجوده، وأن الصدفة، عندما تتحققها بصرامة، هي مجرد لفظ سلبي، ولا تعني أي قدرة حقيقة يكون لها في أي مكان كيان في الطبيعة. ولكنه من المزعوم أن بعض الأسباب ضروريٌ وبعضها غير ضروري. وها هنا [تكمّن] فائدة التعريفات، فليعتمد أيُّ كان إلى تعريف سبب لا يُدرج، على جهة جزء من أجزاء تعريفه، ارتباطاً ضرورياً له بمفعوله. وليرعد إلى أن يُظهر على جهة التمييز أصل الفكرة التي يعبر عنها التعريف وسأتخلى في المقابل بلا تردد عن جميع هذه المشاجرة^(*). ولكننا لو قبلنا التفسير السابق للمسألة لما كان لنا إليها مدخل ولا منها مخرج، ولو لم يكن للموضوعات اقتران متواتر في ما بينها، لما أمكننا أبداً أن نقبل أي معرف للسبب والمفعول. وهذا الاقتران

(*) العبارة لأبي الوليد ابن رشد، مثلاً التهافت، نهاية المسألة 11، وغيرها.

المتواتر يعطينا ذلك الاستنتاج الذهني وهو الارتباط الوحيد الذي يمكن أن يحصل لنا عنه فهم ما، فمن حاول تعريفاً للسبب يقصي هذه الحينيات، لزمه إما أن يستعمل الفاظاً غير مفهومة، أو الفاظاً تكون كالمرادفات للّفظ الذي يجتهد في تعريفه. وإذا قبلنا التعريف المشار إليه في ما تقدم، فإن الحرية إذا كانت مقابلة للضرورة، لا مقابلة للقسر، كانت هي عين الصدفة: وهو أمر يتّفق الكل على أن لا وجود له.

القسم الثاني

ليس ثمة منهج في الاستدلال أكثر انتشاراً، ومع ذلك أدعى للمذمة من أن يجتهد في المجادلات الفلسفية لدحض أي فرضية بدعوى استتباعاتها الخطيرة على الدين وعلى الخلقيّة، فعندما يقود الرأي إلى شناعات، فهو من دون شك خاطئ، ولكن من غير المؤكد أن يكون الرأي خاطئاً لأنّ له استبعادات خطيرة، فمثل هذه الاستدلالات ينبغي أن تتجنب تجنباً لأنها لا تخدم غرض اكتشاف الحقيقة، بل لا تصلح إلا لتقييع شخص الخصم. وإنّي لأبدِي هذه الملاحظة عموماً من دون أن أطمح إلى أن أجني من ورائها شيئاً. إنّي أضع نفسي صراحة على ذمة مثل هذا التّفحص، وأجاذب بأن أقرّ أن كلا مذهبي الضرورة والحرية، كما فسّرناهما أعلاه، ليسا فقط منسجمين مع الخلقيّة، وإنما هما دعامتان أساسيتان لها.

ويمكن أن نعرف الضرورة بوجهين، طبقاً لتعريفي السبب اللذين هي جزء جوهري منهما، فهي إما الاقتران الثابت للموضوعات المتشابهة، أو هي الاستنتاج الذهني [المنتقل] من موضوع إلى آخر. ولكن كل الناس سلّموا، وإن ضمّننياً، في المدارس وفي منابر الكنيسة، وفي الحياة العامة، بأن الضرورة في

كلتا الدلائلتين (و في الواقع فهماً بآخرة دلالة واحدة) تتسمى إلى إرادة الإنسان. ولم يدع أحد أبداً إنكار أنه يمكننا أن نقوم بالاستنتاجات المتعلقة بالأفعال الإنسانية، ولا أن تلك الاستنتاجات قائمة على ما خبرنا من اجتماع أفعال متشابهة مع دوافع ومبنيات وظروف متشابهة. وإن الشيء الوحيد الذي يمكن لأي كان أن يختلف فيه، هو إما أن يرفض إطلاق اسم **الضرورة** على هذه الخاصية التي للأفعال الإنسانية، ومادام المعنى مفهوماً، فلا مشاحة عندي في الألفاظ، أو أنه سيتمسّك بإمكان اكتشاف ما هو أبعد في عمليات المادة. ولكن، لا بدّ من الاعتراف أن هذا لا يمكن أن يكون له أي استبعان على الأخلاق أو على الدين، مهما كانت استتبعاعاته على الفلسفة الطبيعية أو على الميتافيزيقا. قد نقع هاهنا في الخطأ إن نحن قررنا أن ليس ثمة فكرة لأي ضرورة أخرى أو لأي ارتباط آخر في أعمال الأجسام: إلا أنه من المؤكد أننا لا ننسب لأفعال الفكر إلا ما ينسبة وما ينبغي أن يسلّم به تلقائياً كـ أمرٍ. وإننا لا نبدل أي حقيقة من حثيثيات النّظام القويم المسلم به في ما يتعلق بالإرادة، وإنما فقط في ما يتعلق بالموضوعات المادية والأسباب، فليس ثمة إذاً مذهب يمكنه أن يكون على الأقل أكثر براءة من مذهبنا هذا.

لما كانت كل القوانين مؤسسة على الجزاءات والعقوبات، فإنه من المفترض على جهة المبدأ الأساسي أن لهذين الدافعين أثراً قارزاً ومتواتراً في الذهن، وأنهما يعطيان أفعال الخبر ويجنبان أفعال الشر. ولنا أن نُطلق على هذا التأثير أي الأسماء شئنا. ولكنه، لـما كان معتاد الاقتران بالفعل، فلا بد من عَدَه سبباً، والنظر إليه حالةً من حالات تلك الضرورة التي نريد أن نثبت هاهنا.

إن الموضوع الخصوصي الوحيد للكراهية و[إرادة] الثأر هو شخص أو مخلوق ذو فكر ووعي. وعندما تشير ذلك الانفعال أفعال

إجرام أو إدلال، فإنما تشيره من خلال علاقة تلك الأفعال بالشخص أو من خلال ارتباطها به. إن الأفعال في صميم طبيعتها وقتية زائلة، وحيثما لم تصدر عن سبب في طباع الشخص أو في هيئة الشخص الذي قام بها لم يكن لها أبداً لأن تعود عليه شرفاً إن كانت أفعال خير، ولا عاراً، إن كانت أفعال شر، فقد تكون الأفعال نفسها مذمومة، ومناقضة لكل قوانين الخلقة والدين، ولكن ذلك الشخص ليس مسؤولاً عنها؛ ولما لم تكن صادرة عن أي شيء مما هو فيه دائم ثابت، ولا هي تركت وراءها أي شيء من ذلك القبيل، فإنه من المحال أن يعرض بسببها للعقوبة أو الثأر. لذلك، فوفقاً للمبدأ الذي ينكر الضرورة وينكر، تبعاً لإنكارها، الأسباب، فإن الإنسان يكون من الخلوص والتنظافة من كل لوث بعد اقترافه لأشنع الجرائم، كساعة ولدته أمّه. ولا يكون لطبعه أي انشغال بأفعاله، مادامت تلك الأفعال غير صادرة عنه، ومادامت فظاعة تلك الأفعال ليست دليلاً على فساد طبعه.

لا يؤاخذ الناس بأفعالٍ أتواها عن جهل أو أتواها عرضاً، مهما تكن استتبعاً تلك الأفعال. لم ذلك، إن لم يكن بسبب كون مبادئ تلك الأفعال وقتية فقط، وأنها تنتهي بمجرد انتهائهما؟ كما أنّ الناس أقل استحقاقاً للمؤاخذة عن أفعالٍ تعجلوها ولم يقصدوها، منهم عن أفعال صدرت عن رؤية منهم. ما علة ذلك، إن لم يكن أن المزاج المتسرّع وإن كان سبباً أو مبدأ قازاً في الذهن، إلا أنه يعمل من حين لآخر، فلا يفسد كلية المزاج. وكذلك، فإن الندم يمسح كل الجرائم، ولا سيما إذا صاحبه إصلاح للحياة وللآداب. كيف يمكن أن نفسّر ذلك، إن لم يكن بتقرير أن الأفعال إنما تجعل الشخص مجرماً لمجرد كونها دلائل مبادئ إجرامية في الذهن. وعندما تتغير هذه المبادئ، فتكفّ [تلك الأفعال] عن أن تكون دالة بحقّ [على تلك

المبادئ]، تكفي [تلك المبادئ] عن أن تكون إجرامية. ولكن [تلك الأفعال] ما كانت لتكون دالة بحق، وما كانت بالنتيجة لتكون إجرامية، خارج الإقرار بمذهب الضرورة.

سيكون من السهل كذلك أن نقيم التدليل، بناء على تلك الحجج نفسها، على أن الحرية، في الحد الذي ذكرناه أعلاه. والذي يجمع عليه كل الناس، هي أيضاً جوهرية للخلقية، وأنه حيالها افتقدتها الأفعال الإنسانية، لم تكن لها صفات خلقية، ولم تكن موضوعاً للاستحسان ولا للاستهجان. ذلك أنه لما لم تكن الأفعال موضوعات لإحساسنا الخلقي، إلا بقدر ما هي علامات على المزاج الداخلي، أهواء وانفعالاته، فإنه من المحال أن تولد فينا مدحأ ولا ذمأ، ما لم تكن صادرة عن هذه المبادئ، بل كانت صادرة كلها عن عنف خارجي.

لا أدعى أني ردت أو استبعدت كل الاعتراضات على هذه النظرية في ما يتعلق بالضرورة والحرية. ويمكنني أن أتوقع اعترافات أخرى تنتهي إلى مسائل لم تتم معالجتها هاهنا. يمكن أن يقال مثلاً إنه إذا كانت الأفعال الإرادية خاضعة لنفس قوانين الضرورة التي تخضع لها عمليات المادة، فشأنه [إذاً]، سلسلة متصلة من الأسباب الضرورية، المسقبة الترتيب والتحديد، والممتدة بين طرفي السبب الأصلي للكل [من جهة]، وكل مشيئة مفردة لكل كائن بشري [من جهة ثانية]، فلا عرضية في أي مكان من الكون، ولا لامبالاة ولا حرية، فنحن حين نفعل، يفعل بنا في الآن نفسه. وإن الفاعل الأقصى لإراداتنا هو خالق العالم، الذي وهب في البدء الحركة لهذه الآلة الهائلة، وأنزل كل الكائنات بذلك المحل الفريد حيث يتعين على كل حدث تابع، بموجب ضرورة محتملة، أن يحصل، فالآفعال الإنسانية يمكنها إذاً إما ألا تكون قبيحة على الإطلاق، إذ كان

مصدرها هذا المبدأ الخير، وإنما، إذا كان فيها بعض القبح، أن تجرّ معها إلى نفس الإثم خالقنا، حين نقرّ بأنه هو سببها الأقصى وفاعلها، فكما أن رجلاً أهرب منجماً، يكون مسؤولاً عن كلّ النتائج، سواء أكان الفتيل الذي استعمله طويلاً أم قصيراً، كذلك، فحيثما تم تثبيت سلسلة موصولة من الأسباب الضرورية، كان ذلك الموجود، المتناهي أو اللامتناهي الذي يحدث الحلقة الأولى، هو بنفس الوجه المحدث لتكامل البقية، ولزمه في آن أن يتحمّل الذمّ وأن يحرز المدح للذين يلحقان تلك البقية. إن أفكارنا الواضحة الرئاسية عن الخلقيّة تقيم على حجج مفحمة هذه القاعدة، عند تفحصنا استبعادات أي فعل إنساني، وإن هذه الحجج لأقوى بكثير عندما نطبقها على المشيئات والمقاصد التي لكاين لامتناهي الحكم والقدرة. قد يتخلّل بالجهل والعجز عندما يتعلّق الأمر بكاين محدود كإنسان. ولكن لا مكان لهذه التقائص في خالقنا. هو تنبأ، هو ربّ، هو قصد كلّ أفعال الناس تلك التي سرعان ما نحكم عليها بأنّها إجرامية. ويلزمنا تبعاً لذلك أن نستنتج إما أنها ليست إجرامية، أو أنّ الإله هو المسؤول عنها، لا الإنسان. ولكن، لمّا كان كلّ من هذين الموقفين محالاً وكفراً، فإنه يتبع ذلك أن المذهب الذي استُنبطا منه قد لا يمكنه أن يكون صحيحاً، مادام معرضاً لكلّ الاعتراضات نفسها، فالنتيجة المحالة تدلّ، إذا كانت ضرورية، على أن المذهب الأصل باطل، مثلما أنّ الأفعال الإجرامية تجرّم سببها الأصلي، إذا كانت العلاقة بينهما ضرورية محتملة.

إنّ في هذا الاعتراض قسمين، سنفحص عندهما كلاًّ على حدة، فأولاً، آنه إذا كان يمكن أن نقفوا ثأر الأفعال الإنسانية بسلسل ضروري موصل إلى الإله، فإنّها لا تستطيع أن تكون إجرامية، وذلك اعتباراً للكمال اللانهائي لهذا الكائن الذي حصلت عنه تلك الأفعال،

وهو كائن لا يمكن أن يقصد غير ما كان طيباً ومموداً في آن. أو أنها، ثانياً، إذا كانت إجرامية لزمننا سبب صفة الكمال التي ننسبها إلى الإله، وأن نعترف به فاعلاً أقصى للإثم وللفساد الخلقي في كل مخلوقاته.

يبدو جواب الاعتراض الأول واضحاً ومحبلاً. وثمة كثير من الفلاسفة يستنتجون، بعد تفحص دقيق لكلّ ظواهر الطبيعة، أنَّ الكلّ، باعتباره نسقاً واحداً، هو في كل فترة من وجوده مُسَاس بتمام وجود، وأنَّ أقصى السعادة الممكنة ستحصل في التهابية لكلّ المخلوقات، [صفافية] لا يمازجها من الشرّ والبؤس لا موجب ولا مطلق، فكلّ شرٌّ من الشرور الفيزيائية، يقولون، جزءٌ أساسٌ من أجزاء هذا النظام الخير، وقد لا يمكن لأحد ولو كان هو الإله الفاعل الحكيم، أن يستبعده، إلا أن يدخل عليه شرًا أكبر، أو أن يخرج منه خيراً أكبرَ كأنَّه سينتتج عنه. ولقد اشتق بعض الفلاسفة، ولاسيما الرواقيون، من هذه النظرية، غرض السلوة عن كلّ الأحزان، حين علموا تلاميذهم أنَّ تلك الشرور التي يشكون بها إنما هي خيرات للكون، وأنَّ كلَّ حدث يصبحُ، في المنظور الأوسع الذي يمكنه أن يشمل كامل نظام الطبيعة، موضوع بهجة وسرور. ولكنَّ هذا الغرض على بريقه ومهابة رفعته، سرعان ما كشف في الواقع عن وهن وقلة فاعلية، فإِنَّك بكلِّ تأكيد لن تهون على رجلٍ تقطعه أوجاع التقرص، وأنت تقرظ له سداد تلك القوانين العامة التي ولدت الأخلاط الخبيثة في بدنِه، وأنفذتها عبر المسالك المعدة لتقبلها إلى الأوتار والأعصاب حيث هي الآن تشير هذه الآلام الحادة؛ إنَّك لن تهون عليه، بل ستهب أوجاعه، فهذه الرؤى الموسعة قد ترُوّقُ، لنهيَّة، خيالِ رجلِ محبت للتأمل، في دعة وأمان. ولكنَّها لا تستطيع أن تَقرَّ في ذهنه، ولو لم تُقضِها انفعالات الألم أو الهوى،

فما بالك أن تستقر فيه إذا ما هجمت عليها مثل هذه المعانيدات الشديدة، فإن الانفعالات الصُّ ب موضوعها وأقرب من طبيعته، وهي بضرر من التقى مناسب لقصور الأذهان البشرية، لا تأبه إلا بالكتائن التي تحيط بنا، ولا تحرّكها إلا الأحداث التي تبدو خيراً أو شراً في منظور نظام البدن الخاص.

إن الأمر في الشر الخلقي والشرّ الفيزيائي هو هو، فلا يمكن أن ينضبط في العقل افتراض أن تلك الاعتبارات البعيدة التي تبيّن أنها قليلة النجاعة في أحدهما، سيكون لها تأثير أقوى بالنظر إلى الآخر. إن الذهن الإنساني قد جُبل من الطبيعة على صورة تجعله لدى ظهور بعض الطّباع أو الهيئات والأفعال، يشعر مباشرة بإحساس الاستحسان أو الاستهجان، وليس ثمة من الانفعالات ما هو أكثر من هذين جوهريّة لبنيته وتقويمه، فأمّا الطّباع التي تنال استحساناً، ف فهي أساساً تلك التي تساهم في سلم المجتمع البشري وأمنه. وأمّا الطّباع التي تثير الاستهجان، فهي أساساً تلك التي تنساق إلى المضرة والاضطراب العموميين. وهو ما يمكن أن نخلص منه إلى أن الأحساس الحُلقيَّة تنشأ على نحو مباشر أو غير مباشر من تفكّر في هذه المصالح المقابلة، فليكن، إن أقررت بعض التأمّلات الفلسفية رأياً أو تخميناً مخالفاً: أن كلّ شيء هو حقٌ بالنظر إلى الكلّ، وأن الصفات التي تدخل الاضطراب على المجتمع، هي في الأساس مفيدةً وملائمةً للقصد الأولي للطبيعة، بقدر تلك الصفات التي هي أخف إلى زيادة سعادته ورفاهه، فهل مثل هذه التأمّلات البعيدة واللايقينية قادرة على أن تُراجح الأحساس التي تنشأ عن الرؤية الطبيعية وال المباشرة للأشياء؟ وهل يا ترى سيجد الذي جُرد من مبلغ مالي كبير أنّ ما لحقه من إداية خسارته قد هان بأيّ شكل بواسطة هذه التفكّرات الرفيعة؟ فلِم ينبغي إذاً أن نعتبر اغتياظه الخلقي من

الجريمة منافيًّا لتلك التفكيرات؟ أو لم لا يكون الإقرار بتمييز فعليٍ بين الرذيلة والفضيلة مساوًأً لكل الأنساق الفلسفية النظرية، كشأن الإقرار بتمييز في الواقع بين الجمال والقبح الشخصيين؟ إن كلا هذين التمييزين قائم ضمن الأحساس الطبيعية للذهن الإنساني: وليس على هذه الأحساس أن تلجمها أو أن تغيرها أيُّ نظرية فلسفية، ولا أيٌ تأمل مهما كان.

وأما الاعتراض الثاني، فلا يقبل أن يكون جوابه مرضياً ولا سهلاً بهذا القدر. ولا يمكن أن نفسر تفسيراً ممیزاً كيف إن الإله يسعه أن يكون السبب غير المباشر لكل أفعال الإنسان، من دون أن يكون فاعل الإثم والفساد الخلقي. وهذه الألغاز ليس للعقل الفطري بمفرده أيٌّ عُدة لمعالجتها، وهو واجد نفسه لا محالة، أيًّا يكن النسق الذي يتخذه، ولدى أيٌّ خطوة يخطوها في تناول مثل هذه المواقف، مورطاً داخل صعوبات، بل داخل تناقضات لا مخلص منها، فإن توافق بين لامبالاة الأفعال الإنسانية وعرضيتها، وبين العلم المسبق بها، أو أن تدافع عن المشيئة المطلقة، وترفع عن الإله مع ذلك أن يكون فاعل الإثم، فذلك ما ألفيناه لحد الساعة فوق طاقة الفلسفة برمتها، فلعله يكون من سعادها إذاً، أن تعني جسارتها عندما تتطلّف على هذه الألغاز المهيبة، ولعله يكون من بختها إذ تغادر مشهدًا امتلاً حتى عجَّ بحيرة الدياجير والظلمات، أن تعود بما يليق بها من التواضع، إلى إقليلها الحقيقي الذي لها، [أعني] الفحص عن الحياة العامة، حيث ستتجدد من الصعوبات ما يكفي بحوثها، من غير أن تترافق إلى لجَّ أقيانوس لا حد له من الشك والارتياض والتناقض.

الفصل التاسع

في عقل الحيوانات

تقوم كل استدلالاتنا المتعلقة بالواقع على نوع من التماثل المؤدي إلى أن نتوقع من أي سبب نفس الأحداث التي لاحظنا أنها تحصل من أسباب مشاكلة. وحيثما كانت الأسباب متشاكلة تماماً، كان التماثل كاملاً، واعتبر الاستنتاج المستمد منه يقينياً وموثوقاً: فلا أحد يتسرّب إليه الشك أبداً في أن قطعة الحديد التي يراها ستكون ذات ثقل وتماسك أجزاء كلّ ما وقع منها تحت ملاحظته من قبل. إلا أنه حيّثما لم يكن للموضوعات من تمام التشاكل بهذا القدر، كان التماثل أنقص، والاستدلال أقلّ وثافةً، ولو أنه يظلّ محتفظاً ببعض قوّته في تناسب مع درجة التشاكل والتشابه، فالملحوظات التشريحية التي نكونها حول حيوان واحد تُمَدَّ، بواسطة هذا النوع من الاستدلال، إلى كلّ الحيوانات، ومن المؤكّد أنّ البرهنة الواضحة على أنّ دورة الدّم مثلاً، تتمّ عند مخلوق واحد كالضفدع أو السلمكة، تقوّي تخميننا بأنّ عين هذا المبدأ يقع في جميعها. إن هذه الملاحظات القائمة على التماثل يمكنها أن توسيع حتى إلى هذا العلم الذي نتناوله الآن، فكلّ نظرية تفسّر بها عمليات الذهن أو أصل الانفعالات وارتباطها في الإنسان، ستكتسب مزيداً من التفوّذ إذا ما

وجدنا أنها مطلوبة لتفسير نفس الظواهر في جميع الحيوانات الأخرى. وسنتحقق ذلك بالنظر إلى الفرضية التي اجتهدنا ضمن ما تقدم من قولنا في أن نفسر بها كل الاستدلالات التجريبية، مؤملين أن تتمكن زاوية النظر الجديدة هذه من تأكيد كل ملاحظاتنا المتقدمة.

فأولاً، يبدو من البداهي أن الحيوانات كالبشر تتعلم كثيراً من الأشياء من التجربة، وأنها تستنتج أن نفسها الأحداث ستظل تحصل دوماً عن نفس الأسباب. ووفق هذا المبدأ، فإنها تصبح عارفة بأظهر خصائص الموضوعات الخارجية، وتكتنز تدريجياً منذ ولادتها معرفة بطبيعة النار والماء والتراب والحجارة والارتفاعات والأغوار، وهلم جراً، وبطبيعة المفاعيل التي تحصل عن عملها. وإنه ليتمكن التمييز هنا بوضوح بين جهل الصغار منها وقلة تجربتها، وبين المهارة والحنكة التي لكتبارها التي تعلمت بطول المزاولة أن تتتجنب ما كان صدمها، وأن تطلب ما كان جلب لها الراحة والالتذاذ، فالفرس التي اعتادت الحقل تألف الارتفاع المخصوص الذي تستطيع الوثوب من فوقه، ولا تحاول بعد ذلك الوثوب فوق أي ارتفاع يتجاوز قوتها ومستطاعها. كذلك يعهد السلوك العجوز بأنها مرافق الضيد لأصغرها، مفعياً هو حيث يلقى الأرنب لدى ما يكثر من ضيق المطاردة اثناؤه ويثنّل عدوه ويقصّر قاب خطاه^(*). وليس التخمينات التي يخمنها ساعتها قائمة على أي شيء غير ملاحظته وتجربته.

وإن هذا الأمر لأجل في مفاعيل ترويض الحيوانات وتربيتها، إذ هي قد تراضي بالتطبيق المناسب للمجازيات والعقوبات، على أي تسلسل من الأفعال، ولو كان أشدّها مناقضة لغريزها وميولها

(*) ترجمنا هذا المشهد استعانا بوصف الجاحظ لمثله (انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ج 2، ص 117-118).

الطبيعية. أليست التجربة هي التي تجعل كلباً يتهيب الألم، عندما تهددونه أو تشرعون السوط لضرره؟ أليست التجربة هي أيضاً التي تجعله يجib إذا دعي باسمه، ويستنتاج من اعتباط مثل ذلك الصوت، أنكم إنما تقصدونه هو، دون أيٍ من أفراد قطيعه، وأنكم إنما تقصدون مناداته عندما تنطقون باسمه على نحو ما، وبنبرة وجرس مخصوصين؟

وفي جميع هذه الحالات، فإنه يمكننا أن نلاحظ أنَّ الحيوان يستنتج واقعةً ما، وراء ما يشير حواسه مباشرةً، وأنَّ هذا الاستنتاج قائم كله على التجربة السابقة، عندما يتوقع ذلك المخلوقُ من الموضوع الحاضر عينَ التنتائج التي كان يجد دوماً، من خلال ملاحظاته، أنها تحصل عن موضوعات مناظرة.

وثانياً، فإنه من المحال أن يكون هذا الاستنتاج الذي قام به الحيوان قائماً على أيٍ مسار من العجاج أو الاستدلال، يُستخلص منه أنَّ أحداً متشابهه لابد أن تتلو موضوعات متشابهة، وأنَّ سير الطبيعة سيكون دوماً منتظماً في عملياته. ذلك أنه لئن كان ثمة في الحقيقة أيٍ حجاج من هذا القبيل، فإنها تظل معتادة جداً على قدرة الملاحظة التي في مثل هذه الأذهان غير الكاملة، وقد يتبعن بذلك قصارى الانتباه والعنية اللذين لعبقريه فلسفية لاكتشافها ومعايتها، فلا الحيوانات تُساق إذًا إلى هذه الاستنتاجات بالاستدلال، ولا الصبيان، ولا عامة الناس في أعمالهم العاديَّة واستنتاجاتهم، لا ولا أفلسفتهم أنفسهم، و شأنهم في كلِّ المشاغل النشيطة من حياتهم، كغالب شأن العاميَّ، يحكمهم ما يحكمه من القواعد العامة. لابد أنَّ الطبيعة قد أودعت مبدأ آخر أيسر وأعمَّ في الاستعمال والتطبيق؛ فليس يمكن لعملية لها من الأثر في الحياة بقدر ما لعملية استنتاج المفاعيل من الأسباب، أن يُعهد بها إلى تدبير الاستدلال والحجج،

فإن أنت شككت في ذلك في ما تعلق بالبشر، لم يكن الأمر قابلاً للنقاش تعلق بخلق البهائم. ومتى تأكّدت التبيّحة في حال واحدة، قوي الظنّ عندنا، بالنظر إلى جميع قواعد التمايُل، بأنّها يجب أن تكون مقبولة كلياً، بدون أي استثناء أو تحفّظ. وإنما العادة وحدها هي التي تدفع الحيوانات إلى أن تستنتاج، من كلّ موضوع يمسّ حواسها، الموضوع الذي اعتاد أن يقارنه، و[العادة] هي التي تنقل خيال تلك الحيوانات من [مشاهدۀ] ظهور الموضوع الواحد إلى تصوّر [الموضوع] الآخر، على ذلك التحوّل المخصوص الذي نسميه الاعتقاد. ولا يمكن تقديم أيّ تفسير آخر لهذه العملية، في كل طبقات الكائنات الحساسة، رفيعها وخسيسها، مما يقع تحت لحظنا وملاحظتنا⁽¹⁾.

(1) لم كانت كل الاستدلالات المتعلقة بالواقع أو الأسباب ليست مشتقة إلا من العادة، فقد يسأل سائل: لم كان البشر في أمر التعلّق يتغفّون هذا التفوق على الحيوانات، ولم كان الشخص الواحد يتغّرق كثيراً على غيره؟ أليس نفس العادة نفس التأثير على الجميع؟ سنجتهد هنا في أن نختصر تفسير الفرق الكبير الذي بين الأذهان الإنسانية، بما تتضح من بعده بيسر علة الفرق بين البشر والحيوانات.

1. ونحن متى عشنا رديحاً من الزّمن، وعُودنا انتظام الطبيعة، حصل لنا [من ذلك] إلف عام به نقل المعلوم إلى المجهول، وتنصّور هذا مشابهاً لذاك. وبفضل هذا المبدأ العام المألوف نعتبر التجربة ولو كانت تجربة واحدة أساساً لاستدلال، وحينما أنجذب التجربة بحرص، وجردت من كل ظرف أجنبي عنها، توقعنا بشيء من اليقين حدثاً مشابهاً لها، فملاحظة نتائج الأشياء إذاً أمر على قدر كبير من الأهمية. وكما أن الإنسان يستطيع أن يفوق غيره كثيراً في انتباهه وذاكرته وملاحظته، فإن ذلك سيكون مصدر فرق كبير بين استدلالاتهم.

2. وحينما تعتقد الأسباب التي تعطي مفعولاً ما، أمكن أن يفوق ذهن ما ذهناً آخر، سعة وقدرة على فهم جمل نظام الأشياء، وعلى الاستنتاج الصحيح لاستبعاداتها.

3. ثمة من الناس من هو قادر على الاسترسال في سلسلة النتائج إلى مدى أبعد من غيره.

4. قلة من الناس يستطيعون الاسترسال في التفكير طويلاً دون التهافت وقوعاً في فوضى الأفكار، والخلط بينها: وفي هذه العاهة درجات كثيرة.

ولكن الحيوانات رغم كونها تحصل أقساماً كبيرةً من معارفها من الملاحظة، فإنها تنهل كذلك أقساماً كثيرة منها من بناء الطبيعة الأصل رأساً، وهو ما لا شك يتجاوز نصيتها الذي تحصله من القوة فيسائر الوقت، وما تحسنه أو لا تحسنه بطول المزاولة والتجربة. وهذه هي التي نسمّيها الغرائز، وإنها لمثار إعجاب كبير بما كانت خارقةً جداً وغامضةً عن كل تفسير تحاوله بحوث الذهن البشري. ولكن دهشتنا قد ترتفع أو لعلها تخفّ، عندما نعتبر بأن الاستدلال التجريبي نفسه، وهو الذي نشارك فيه مع البهائم، وعليه يتوقف كل تدبير الحياة، ليس سوى ضرب من الغريرة أو من القدرة الآلية الفاعلة فيينا من دون علمنا، وهو في عملياته الرئيسية ليس موجهاً بأي من علاقات الأفكار أو مقارناتها التي تمثل الموضوعات المخصوصة لملكاتنا الفكرية. ولئن لم تكن الغريرة هي هي بين الإنسان والحيوان، فإن غريرة ما هي التي تعلم الإنسان مع ذلك أن يتجمّب الشار، بقدر ما أن غريرة ما هي التي تعلم العصفورة بكل دقة فن حضانة بيضاتها، وكل تدبير العناية بأفراخها ونظمها.

5. كثيراً ما يتطلب الشرط الذي يتوقف عليه حصول المفعول بظروف أخرى أجنبية عليه وخرجه عنه. غالباً ما يتطلب تغييرها عنها كثيراً من الانتباه والدقة والإلطاف.
6. إن تكوين القواعد العامة انطلاقاً من الملاحظات الخاصة عملية مرهفة الدقة، وليس آخرى من الواقع في الخطأ في هذا الباب جراء التسرع وضيق الفكر، عن النظر إلى الأمور من جميع جوانبها.
7. عندما يتعلّق الأمر بالاستدلال بواسطة التمايزات، فإن أفسر الناس على الاستدلال هو صاحب التجربة الأوسع أو هو الأسع إلى اكتشاف وجوه التمايز.
8. للميول التي تولد عن الأحكام المسبقة وعن التربية والأهواء والانتماءات... ، إلخ. تأثير قد يكون أكبر في هذا الذهن منه في ذاك.
9. ومنى صرنا نشق في شهادات الناس، فإن الكتب و المجالس الحوار توسيع من دائرة ثقيرتنا وتفكيرنا الشخصية أكثر مما توسيع من دائرة غيرنا. ولعله من البسيط أن نكتشف عديد المحيبات الأخرى التي تفرق بين أذهان الناس.

الفصل العاشر

في الخوارق

القسم الأول

ثمة في كتابات العلامة تيللوستون (Dr Tilloston) حجة ضد «الحضور الحقيقي» (Real Presence) موجزة وأنيقة ومتينة قدر ما يفترض إمكان ذلك لأي حجة تُضاد نظرية لا تستحق منا أن نجد في دحضها، فإنه من المسلم به من كل جهة، في ما يقول المقدم العالم، أن السلطة، سواء أكانت سلطة الكتابة أم كانت سلطة التقليد، إنما تتأسس على مجرد شهادة الرسل الذين كانوا شهود عيان على تلك الخوارق التي أقام بها مخلصنا الدليل على رسالته الإلهية. إن بداهة حقيقة الديانة المسيحية عندنا هي إذا أقل من بداهة الحقيقة لحواسنا، مادامت لم تكن أكبر حتى لدى آباء ديانتنا الأولين. ومن الواضح أنها لابد أن تتناقض بالمرور منهم إلى تلاميذهم، وأنه لا يمكن لأحد أن تكون ثقته بشهادتهم كثقته في الموضوع المباشر لحواسه. ولكنه لا يمكن أبداً لبيئة أضعف أن تقوّض بيئنة أمن؛ ولذلك، فمهما كان عرض [مذهب] الحضور الحقيقي ضمن الكتابة المقدسة جلياً واضحاً، فإنه سيكون مما ينافي قواعد الاستدلال السليم أن نصادق عليه. إنه مذهب ينافق الحسن، رغم أن الكتابة

المقدّسة والتّقليد اللذين يفترض أنّ هذا المذهب يقوم عليهما، لا يضمّان بداعهً على قدر بداعه الحسّ، عندما نظر إليهما بداعتيين خارجيتين، وعندما لا يُستودعان في قلبٍ واحدٍ ممّا بمحضه الروح القدس.

ليس أوفق من حجّة حاسمة كهذه يتعيّن عليها على الأقلّ أن تُسكت فجاجة التّعصب وعجرفة الشّعوذة، وأن تحرّرنا من خرق ما يدعوان إليه. وإني لفخور بالكشف عن حجّة من مثل هذا القبيل، لعلّها، إذا صحت، تكون لدى الحكماء والعارفين حاجزاً يمنع إلى الأبد ضروب أوهام الشّعوذات، فتكون بذلك مفيدة على قدر طول الزّمان، فعلى طول الزّمان سنظلّ، أقدر، نجد قصص المعجزات والخوارق في كلّ تاريخ، مهمّا تقدّس أو تتدّس.

ورغم أنّ التجّربة هي دليلنا الوحيد في استدلالنا حول الواقع، فإنه لابدّ لنا من الاعتراف بأنّ هذا الدليل ليس معصوماً من الخطأ تمام العصمة، فقد يجرّنا في بعض الأحيان إلى الأخطاء، فالذّي يتوقّع في مناخنا أن يكون الطقس في أيّ أسبوع من أسابيع جوان أجمل منه في أيّ أسبوع من أسابيع كانون الأول / ديسمبر، إنما يفكّر تفكيراً سليماً ومطابقاً للتجّربة. ولكته من المؤكّد أنه قد يحدث له في الواقع أن يجد نفسه مخطئاً. إلا أنه يجوز لنا أن نلاحظ أنه لا يكون له في مثل هذه الحال ما به يتذمّر من التجّربة، فهي عادة ما تخبرنا من قبل عن عدم تأكّد [وقوع الواقع]، وذلك من خلال معاكسنة الأحداث التي ترينا إياها التجّربة الرّصينة، فليست كلّ الأحداث تتبع أسبابها المفترضة بنفس اليقين، فقد تجد أنّ بعض الأحداث قد كانت في كلّ الأزمنة والأمكنة ثابتة الاقتران بينها. وقد تجد غيرها أكثر تغييرًا بل مكذبة لتوقعاتنا أحياناً. لذلك فشلة في استدلالاتنا حول الواقع كلّ ما يمكن تخيله من درجات التأكّد، من

أقصى ذری اليقين إلى أحط أنواع البداهة الخلقية.

لذلك، فإن الحكيم هو الذي يجعل اعتقاده على قدر البداهة، فمتي تعلق الأمر بنتائج قائمة على تجربة لا تتبدل، توقيع هو حصول الحدث بأقصى درجات التأكيد منه، ونظر إلى تجربته السابقة على أنها دليل قاطع على الوجود المستقبل لذلك الحدث. وأما في غير ذلك من الحالات، فإنه يكون أكثر حذراً: فيوازن بين التجارب المتعارضة، ويعتبر من جوانبها أيّها تسنده التجارب الأكثر عدداً؛ فإلى ذلك الجانب يكون أميل، [وإن] بتردد وارتياح، فمتي انتهى إلى تقرير حكمه، لم تتجاوز بداعه ذلك الحكم ما نسميه على الحقيقة احتمالاً. يفترض كل احتمال إذاً تعارضًا بين التجارب واللاحظات، يرجع فيها الجانب الواحد غيره، فيعطي درجة من البداهة على قدر رجاحته، فمئة من الحالات أو من التجارب على هذا الجانب، مقابل خمسين على الآخر، إنما تعطي توقيعاً شكياً لأني حدث؛ ولو أنه من المعقول أن مئة من التجارب المتواترة مع تجربة واحدة معاكسة، تعطي درجة لا بأس بها من التأكيد. وفي كل الحالات، فإنه ينبغي لنا أن نقارن بين التجارب المتعاكسة حيالاً تعارضت، وأن نطرح أقلّها عدداً من أكثرها، حتى نعرف القوّة الدقيقة لارجح البداهتين.

وإذا ما طبقنا هذه المبادئ على حالة مخصوصة، جاز لنا أن نلاحظ أنه ليس ثمة أي نوع من أنواع الاستدلال أكثر عموماً ولافائدة حتى صار ضرورياً أصلاً للحياة الإنسانية، من ذلك الاستدلال المستمد من شهادة الناس، ومن أخبار الذين رأوا بأعينهم والمشاهدين. وربما عمد بعضهم إلى إنكار قيام هذا الصنف من الاستدلال على علاقة السبب والمفعول. لن أجادل في الكلمة. سيكفي أن نلاحظ أن تأكيناً من أي حجة من هذا القبيل، ليس مستمدًا من

أي مبدأ آخر غير ملاحظتنا لصدقية شهادة الإنسان، ولللتطابق الاعتيادي للواقع مع بيانات الشهود. ولما كان من المسلم به مسلمة عامة، أنه ليس ثمة من الموضوعات ما يوجد بينه ارتباط ظاهر للعيان، وأن كل الاستنتاجات التي يمكننا أن نتقبل بها من موضوع إلى موضوع، إنما تتأسس ببساطة على ما خبرناه من اقترانها الثابت والمنتظم، فمن البداهي أنه لا ينبغي لنا أن نشذ عن هذه القاعدة العامة لفائدة **الشهادة الإنسانية** التي لا يبدو ارتباطها بأي حدث من الأحداث في حد ذاته أكثر ضرورة مما سواه، ولو لم يكن في الذكرة شيء من طبع الشبّث، ولو لم يكن الناس عموماً على ميل إلى الحقيقة وعلى مبدأ من النزاهة، ولو لم يكونوا من ذوي الإحساس بالخجل إذا افتضح كذبهم، أقول لو لم نكتشف بالتجربة أن هذه من الخصال المتضمنة في الطبيعة الإنسانية، لما كان لنا أبداً أدنى ثقة في **الشهادة الإنسانية**، فما كان لرجل يهدي، أو عُرف عنه أنه كذاب عديم الذمة، أن يكون له أي شكل من أشكال التفود علينا.

ولما كانت القرينة المستمدّة من **الشهود** ومن **شهادات الناس**، قائمة على التجربة السابقة، فإنها تتغير بتغيير التجربة، وينظر إليها إما على أنها دليل أو على أنها قرينة ترجيح، بحسب ما نجد أن الاقتران بين هذه الرواية أو تلك وهذا الموضوع أو ذاك هو اقتران ثابت أو متبدل، فثمة عدد من الحيثيات التي يتبعنأخذها بعين الاعتبار في جميع الأحكام المماثلة: وإن المعيار الأقصى الذي نحسم به كل الخصومات التي قد تنشب في خصوصها، هو دوماً معيار مستمد من التجربة والملاحظة، فحيثما لم تكن هذه التجربة متواترة تمام التوافر على جانب ما من جوانبها، تلقينها بأحكام لا مسلم لها من التضارب، وتلقينها بعين التعارض والتدافع اللذين بين الحجج كما

في أي ضرب آخر من ضروب القرائن، فكثيراً ما نتردد في تصديق الأخبار التي ينقلها الآخرون، فنوازنها بما يقابلها من الحيثيات التي تولد الشك وقلة اليقين. ومتي اكتشفنا أي تفوق لهذا الجانب أو ذاك، ملنا إليه، وإن بيقين يقل على قدر قوة صديده.

ولعله يمكننا إرجاع تقابل المرجحات، في الحالة الراهنة، إلى عدة أسباب مختلفة: فقد ترجع إلى التعارض مع شهادة مناقضة، أو إلى طبيعة الشهود أو عددهم، أو إلى كيفية إدلائهم بشهادتهم، أو إلى اجتماع كل هذه الأسباب، فإنما نظل على توجّس من أمر أي واقعة من الواقع يتناقض فيها الشهود، أو يكونون قلة فيها، أو لا يكونون من الثقات، أو أنهم من ذوي المصلحة في أن يؤخذ عنهم ما يقولون، أو أنهم يترددون في شهادتهم أو أنهم يعلنونها بعنف شديد. وثمة كثير من قبيل هذه الجزئيات التي قد توهن أو تحطم قوة أي حجّة من الحجج التي تأتي من شهادة الناس.

ولنفترض مثلاً، أن الواقعية التي تجتهد الشهادة في إقامتها تنتهي إلى مجال الخارق للعادة ومجال العجيب، فإن البيئة التي تحصل في هذه الحال من الشهادات تندفع قيمتها تناقضاً يتفاوت على قدر ما تكون الواقعية معتادة أو غير معتادة، فإن علة ثقتنا في الشهود والمؤرخين ليست أي ارتباط ندركه قليلاً بين الشهادة والواقع، وإنما هي اعتيادنا على ملاحظة تطابق بينهما. إلا أنه عندما تكون الواقعية المشهود بها من قبيل ما قل أن يقع تحت نظرنا، فها هنا يحدث تنازع تجريبيين تُبطل فيه إحداهما الأخرى على قدر طاقتها، ولا يكون للأقوى منهما أثر في الذهن إلا بما يفضل من القوة. وإن عين مبدأ التجربة الذي يعطينا درجة ما من التأكيد من بيانات الشهود لهو ذاته الذي يعطينا كذلك في هذه الحال درجة أخرى من التأكيد ضد الواقعية التي يحاولون إقامتها، وهي المناقضة التي ينجم عنها ضرورة ثقل

مضاد وتحطيم متبادل لما يصاحب كلاًّ منهما من الاعتقاد والنفوذ.

«لن أصدق مثل هذه الحكاية ولو حدثني بها كاتون (Cato)»: تلك عبارة مثالية رومانية، سرت بين الناس وحتى في حياة هذا الوطني على جهة الفلسفة⁽¹⁾: عظم ما كان عدم وثافة واقعة من الواقع مجوزاً لتكذيب أكبر المراجع.

إن الأمير الهندي الذي أبى أن يصدق الروايات الأولى عن مفاعيل التجمد الشلجي قد كان محقاً في تفكيره، فقد كان من الطبيعي أن يتطلب شهادة قوية جداً ليصادق على وقائع تولدت ضمن حالة طبيعية لم يكن ملماً بها، بل كانت بعيدة عن مماثلة تلك الأحداث التي جربها تجربة متواترة وثابتة، فهي وقائع لئن لم تكن منافية لتجربته هذه، فهي غير مطابقة لها⁽²⁾.

ولكن دعنا، لمزيد الرفع من الاحتمال المضاد لشهادات الشهود، نفترض أن الواقعة التي يقررونها ليست عجيبة فقط بل هي

Plutarque, in: *vita Catonis Min.*

(1)

(2) من البداهي أنه لا يمكن أن يكون لأي هندي خبرة بأن الماء لا يتجمد في المناخ البارد، فذلك تزويل للطبيعة بوضع غير معروف لديه أصلاً، ومن المحال عليه أن يتبنّى قليلاً بما سيحصل عنه. إن ذلك يعني أن يقوم بتجربة جديدة تكون نتيجتها دوماً غير يقينية. قد يجوز أحياناً أن نخمن، استناداً إلى التمثال، ما قد ينتفع عنها، ولكن ذلك ليس بالآخر إلا تخميناً. ولابد من الاعتراف بأن حالة التجمد التي نحن بصددها هي حالة يقع فيها حدث التجمد ضد كل قواعد التمثال، بحيث لا يمكن لأي هندي سليم العقل أن يتوقعه. ليس فعل البرد في الماء فعلاً متدرجاً بحسب درجات البرودة، وإنما كلما بخ الماء نقطة التجمد، مرت في لحظة من السيولة القصوى إلى الصلابة التامة. يمكننا إذاً أن نسمى مثل هذا الحدث، حدثاً عجيناً يتطلب شهادة قوية معقدة تجعله مقبولاً لدى من يقيّمون في مناخ حار. ولكنه ليس بعد من الموارق، ولا هو منافق للتجربة المنتظمة لمجرى الطبيعة في حالات تكون فيها كل الظروف متماثلة. لقد اعتاد سكان سومطرة في مناخهم أن يروا الماء سائلاً دائماً، بحيث لا بد أن يجدوا تجمداً آثارهم بمثابة المعجزة. ولكنهم لم يروا فقط الماء شتاً في موسكوفيا. ولذلك، فإنه من المعقول أن يتذرّع عليهم أن يجربوا جواباً عما يمكن أن ينتفع عنه.

معجزة فعلاً. ودعنا نفترض كذلك أن الشهادة منظوراً إليها على حدة وفي حد ذاتها تضاهي دليلاً برمته، فشمة في هذه الحالة دليل بدليل، وتكون الغلبة لأقواهمما، وإن كان ذلك مع تناقض في قوته على قدر تناقض قوته مقابلة.

إن المعجزة اختراف لنوايس الطبيعة. ولما كانت إنما وضعت هذه القوانين تجربة متينة غير متبدلة، فإن الدليل ضد معجزة من المعجزات هو، بفعل طبيعة الأمور، من الكفاية على قدر ما نتخيل لأي حجة مستمدّة من التجربة. لمّا كان حتم الموت على الناس، واستحالةبقاء الرصاص، من تلقاء نفسه، معلقاً في الهواء، وأن النار تتلتهم الخشب، وأنها تنطفئ بفعل الماء، [لم كان كل ذلك] أكثر من محتمل، لو لا أننا نجد هذه الأحداث متساوية لقوانين الطبيعة، وأنه ليس يلزم أقل من خرق تلك القوانين، أو قل من معجزة، لتعطيلها؟ فليس شيء يقدّر معجزة إذا كان يحصل ضمن مجرى الطبيعة المعتمد. وليس معجزة أن الرجل يبدو في أجود صحة ثم يموت فجأة: لأن مثل هذه الموتة، وإن كانت أقل اعتياداً من غيرها، كثيراً ما شوهدت أنها تحصل. ولكنها معجزة أن يعود الميت إلى الحياة، لأن ذلك مما لم نره قط، في أي زمان ولا مكان. لذلك فلا بد من تجربة متواترة مقابل كل حدث معجزة، وإلا لما استحقّ الحدث تسميتها. ولما كانت التجربة المتواترة إنما تصاهي دليلاً، فممة هاهنا، دليل تام ومباشر، مستمدّ من طبيعة الواقع، ضدّ وجود أي معجزة من المعجزات. لا يمكن إبطال هذا الدليل وتصديق المعجزة، إلا بدليل مضادّ بفوقه⁽³⁾.

(3) من الجائز ألا يلوح حدث ما في حد ذاته أحياناً منقضياً لقوانين الطبيعة، ومع ذلك، فقد يجوز لنا، إذا ما جد هذا الحدث فعلاً، أن نسميه بالظرف إلى بعض الظروف، معجزة، لأنَّه في الواقع مناقض لتلك القوانين. هكذا مثلاً، إذا اتفق أن إنساناً يزعم أن له =

والنتيجة الواضحة إذاً (وهذه قاعدة عامة تستحق انتباها) هي: «أنه لا كفاية لشهادة في أن تقيم الدليل على معجزة حتى تكون بحيث يكون كذبها أكثر إعجازاً من الواقعه التي تجده في إقامة الدليل عليها. وحتى في هذه الحال فشلة تدافع للحجج، فلا تعطينا الحجة الأقوى إلا تأكيداً يتناسب مع درجة القوة الباقيه بعد طرح القوة الأضعف». عندما يخبرني أيٌ كان بأنه شاهد ميتاً يعود إلى الحياة، فإني أرؤى في الأمر رأساً: أيها أكثر احتمالاً، أن هذا الشخص يغالطي أو أنهم قد غالطوه، أو أن الواقعه التي يخبر عنها قد تكون وقعت فعلاً؛ وأوازن بين المعجزة والأخرى، وبحسب ما أكتشف من تفوق هذه أو تلك، أحكم بقرارى، وأنكر دائمًا أكبر المعجزتين. أما إذا كان كذب شهادته أكثر إعجازاً من الواقعه التي يخبر عنها، ف ساعتها و ساعتها فقط يمكنه أن يقول إنه ملك اعتقادى وظني بيده.

القسم الثاني

لقد افترضنا ضمن الاستدلال السابق أن الشهادة التي يتأسس عليها [القول بـ] المعجزة قد ترقى إلى دليل كامل، وأن كذب تلك

- نفوذاً إلهياً، يلقي إلى المريض إذنه بأن ييرأ، وإلى السوي بأن يخر ميتاً، وإلى السحاب أن يمطر، والرياح أن تعصف، وباختصار، يُذن لعنة أحداث طبيعية بأن تقع ففعلاً لإذنه، فإن هذه يمكن أن تعتبر خوارق لأنها في هذه الحال فعلاً منقضية لقوانين الطبيعة. ذلك أنه لو بقي أي تظنن بأن حدوث الحدث وإذنه صاحب الإذن قد التقى لقاء عارضاً، لما كان ثمة لا خوارق ولا حرق لتلك القوانين الطبيعية. فإذا تبدد هذا الظن كان ثمة معجزة واضحة وحرق لتلك القوانين، إذ ليس ثمة ما يمكن أن يكون أكثر منقضية للطبيعة من أن يكون لصوت إنسان أو لأمره الذي يلقى مثل هذا التأثير. يمكننا إذاً أن نعرف المعجزة بدقة على أنها حرق لقانون طبيعي بمشيئة خاصة من الله أو بتوسيط فاعل خفي. وقد يتمكن الناس من معاينة الخارقة وقد لا يتمكنون، ولكن ذلك لا يبدل طبيعته ولا جوهره. فارتفاع بيت من البيوت أو سفينة من السفن في الهواء معجزة بيته. أما ارتفاع ريشة في الهواء حين لا يكون للريح ما تقوى به على ذلك ولو كان ضئيلاً، هو معجزة حقيقة ولو أننا لا نحسن به.

الشهادة قد يكون بمثابة الخارقة الحقيقة. ولكنه من اليسير أن نبين أننا قد أسرفنا كل الإسراف في التنازل، وأنه لم يوجد قط حدث معجز ي證明 على بينة تامة للأركان.

فأولاً، لا يمكننا أن نعثر في كامل التاريخ على معجزة قامت عليها بينة عدد كافٍ من الناس ممن لا مأخذ على سلامة عقلهم ولا على تربتهم ولا معرفتهم، بحيث نؤمن أنفسنا من كلّ مغالطة منهم، وممّن تأكّدت نزاهتهم بحيث لا يرقى إليهم التظنب بأنّهم قد يُضمرُون مغالطة الغير، وممّن لهم في أعين الناس من المصداقية والضيّق بحيث يجاذفون بخسارة كبرى إذا ما أثروا عليهم الكذب، وهم يخبرون عن وقائع حدثت على نحو علني مكشوف، وفي بقعة معروفة من العالم، بحيث لا يكون ثمة بدّ من رصد ذلك الكذب. وهذه كلها من الظروف المطلوبة لإعطائنا ثقة كاملة في شهادة الناس.

وثانياً، فإنه يمكننا أن نلاحظ في الطبيعة الإنسانية مبدأ إذا ما فُحص عنه فحصاً صارماً، وُجد أنه يُضعف غایة الإضعاف ما يمكن أن يكون لنا من الثقة في أيّ نوع من أنواع الخوارق بناء على شهادات الناس. إنّ القاعدة التي نهتدى بها في استدلالاتنا هي أن الم الموضوعات التي لا خبرة لنا عنها تشبه تلك التي خبرناها، وأنّ ما كنّا وجدناه الأكثر اعتماداً هو دوماً الأكثر احتمالاً، وأنّه حيّثما كان ثمة تعارض في الحجج، كان علينا ترجيح ما قام منها على عدد أكبر من الملاحظات السابقة. إلا أنّه رغم كوننا في تسيرنا وفق هذه القاعدة نبادر إلى رفض أيّ واقعة غير معتادة أو غريبة عن المستوى المعهود، فإنّ الذهن، في تقدّمه إلى الأمام، لا يراعي دوماً عين هذه القاعدة، فهو عندما يقع تقرير واقعة ما في منتهى السخيف أو الإعجاز، يخفّ إلى تصديق مثل هذه الواقعية خفاً، بسبب من عين ما شأنه أن يحطّم كلّ مصداقية لها. ولما كان انفعال المفاجأة

والإعجاب، المتولّد من المعجزات، انفعالاً مُبهجاً، فإنه يعطي ميلاً واضحاً إلى تصديق تلك الأحداث التي يصدر عنها، حتى إن أولئك الذين لا يستطيعون الالتزام بذلك الشعور مباشرة ولا يمكنهم تصديق تلك الأحداث المعجزات التي يخبرونهم عنها، يحبون رغم ذلك أن يشاركون غيرهم لذاته بالسماع أو بالخبر، وتراهم فخورين مبتهجين بإثارة إعجاب الآخرين.

فما أكثر ما يتشوّق الناس إلى تسقط أخبار خوارق الرحالة وحكاياتهم عن أغوال البحر والبر، وروایاتهم عن عجائب المغامرات، وغرائب الرجال، وفرائد الطياع! ولكن روح الدين إذا ما اجتمع إلى حب العجيب، كان ذلك نهاية العقل السليم، وقدت به الشهادة الإنسانية في هذه الظروف كلّ ادعاء للمصداقية. وإنّه ليجوز للمتدّين أن يكون من الذين تأخذهم الحماسة، فيتخيل الله يرى ما لا وجود له. كما يجوز أن يكون عارفاً بوهم ما يروي، وأن يستمرّ عليه وهو على أحسن سريرة، خدمةً لدعواه المقدّسة. وحتى في غياب هذا الوهم، فإن الصلف الذي يستحده مثل هذا الإغراء القوي، يؤثّر فيه أكثر مما يؤثّر في بقية الناس في غير تلك الظروف، وللمصلحة الشخصية نفس تلك القوة، فقد لا يكون للذين يستمعون إليه، بل ليس لهم في العادة، من حسن التمييز ما يكفي لفحص روایته. وإنّهم ليتنازلون تنازلاً مبدئياً عما لهم من التمييز في هذه الموضوعات الرفيعة والملغزة: وحتى لو راموا استعمال قوة التمييز تلك، فإن الانفعال والخيال الملتهب يشوشان انتظام عملياتها، فسذاجتهم تزيد من رقاعته، ورقاعته تغلب سذاجتهم.

إن البلاغة إذا ارتفعت إلى أعلى ذراها ضيقـت على العقل أو التفكـر. ولكتـها بـمخـاطـبتـها لـلوـهمـ والـانـفعـالـاتـ، تـشـدـ السـامـعـينـ الطـيـبـينـ إـلـيـهاـ، وـتـسـتوـحـوزـ عـلـىـ أـذـهـانـهـمـ. وـمـنـ حـسـنـ الـحـظـ أـنـ الـبـلـاغـةـ لـاـ تـدـركـ

هذه الذروة إلا نادراً. إلا أنّ ما كان شيشرون (Tully) أو ديموستينيس (Demosthenes) يقدّران نادراً على تركه من الأثر في [نفس] روماني أو أثيني، فإنّ أي راهب كبوشي وأي معلم منتقل أو مقيم يقدر على تركه في [نفوس] عامة الناس، تأثيراً أبلغ، بملامسة مثل هذه العواطف الغليظة غير المهدبة.

إنّ الحالات الكثيرة للمعجزات الوهمية والنباءات والخوارق الكاذبة التي تمّ في كل زمان، إما الكشف عنها بقرائن مضادة، أو هي فضحت نفسها من خلال خورها، تدلّ دلالة كافية على ميل الإنسانية القوي نحو الخارق للعادة ونحو العجيب، وحقيقة بها أنّ تحملنا على الشك في كلّ الأخبار التي من هذا القبيل. تلك عادتنا في التفكير ولو كان في أشهر الأحداث وأكثرها اعتياداً، فمثلاً، ليس ثمة نوع من الأخبار أيسر اختراعاً ولا أسرع انتشاراً، ولا سيما في قرى الريف ومدن الأقاليم، من أخبار الزواج؛ ذلك أنه ما يكاد الشاب والشابة المتكاففان يتقيان للمرة الثانية في حياتهما حتى يسري بين الجيران نباء اقترانهما. إنّ لذة رواية مثل هذا الخبر المثير، وتوزيعه، ولذة أن تكون أول من ينقله، كل ذلك ينشر الخبر. ولقد اشتهر هذا الأمر بين الناس حتى لم يعد عاقل يهتمّ بهذه الروايات إلا أن تتأكد له بدليل أمن. أليست نفس الانفعالات وغيرها مما تفوقها قوّة، تدفع عامة الناس إلى تصديق كل المعجزات الدينية ونقلها بأقصى الحدة والوثاقة.

وثالثاً، إنّ أقوى الشكوك على أخبار الخوارق والمعجزات هي أنها إنما تتکاثر خاصة بين الأمم الجاهلة والمتوحشة، أو أنه إذا ما تبيّناها شعب متحضر، فإنّا سنجد ذلك الشعب قد تلقّاها عن أجداد جهلة ومتوحشين، نقلوها إليهم بقداسة تلك الحرمة وذلك التفوّذ اللذين يُصاحبان دائماً عقائدها الموروثة. وعندهما نتصفح التوارييخ

الأولى لجميع الأمم، فإننا نستطيع أن نتخيل أنفسنا وقد انتقلنا إلى عالم جديد، حيث يتخلل كامل إطار [نظام] الطبيعة وحيث ينجز كلّ عنصر فيها عملياته على نحو مختلف عما يُنجزها به اليوم، فلا تكون المعارك ولا الثورات ولا الوباء ولا المجاعة ولا الموت مفاسعات تلك الأسباب الطبيعية التي تُخْبِر أبداً. بن تعتمي الخوارق والتنبؤات أو الكهانات وعقوبات السماء تلك الأحداث الطبيعية القليلة التي تلتبس بها. ولكن لما كانت تلك [الأمم الجاهلة والمتوحشة] الأولى تتناقض في كلّ صفحة، على قدر ما نقترب من العصور المستنيرة، فإننا سرعان ما ندرك أنه ليس ثمة لغز في الأمر ولا خوارق، وإنما يصدر كلّ شيء عما في البشر من الميل الاعتيادي إلى العجيب، وأنه رغم كون هذا الميل قد يكبحه العقل السليم [وأتعقله] المعرفة من حين لآخر، فإنه لا يمكن استئصاله من الطبيعة الإنسانية استئصالاً نهائياً.

يستطيع القارئ المسدد، وهو يطالع هؤلاء المؤرخين المدهشين، أن يقول إنه لمن الغريب ألا تقع مثل هذه الأحداث الخارقة أبداً في أيامه. ولكن لا غرابة، فيرأيي، أن يكذب الناس في كلّ زمان. ولابدّ أنكم قد رأيتم كثيراً من أمثلة هذا الضعف الإنساني. لقد سمعتم أنتم أنفسكم إطلاق كثير من مثل هذه الروايات العجيبة التي لم يكترث بها أيٌّ من الحكماء وذوي الرأي السديد، فانتهى بها الأمر إلى أن تركها الكلُّ حتى عامة الناس، فلتتأكدوا إذاً أنّ هذه الأكاذيب الشهيرة التي انتشرت وازدهرت إلى هذا الحدّ المخيف، إنما تولّدت من مثل هذه البدائيات. ولكنها لما غرسَت في تُرْبة أهياً لها، فقد نمت باخراً حتى صارت خوارق تكاد تُضاهي الخوارق التي تخبر عنها.

لقد كانت سيّسة حكيمـة من الإسكندر، ذلك النبي الكاذب

الذي نُسِيَ اليوم بعد أن كان اشتهر كثيراً، أن بسط أول مشاهد كذبه، كما يحدثنا لوسيان (Lucian)، في بفالاغونيا (Paphlagonia) التي كان الناس فيها من الجهل والغباء بمكان، مستعدّين لأن تنطلي عليهم أغلفظ الترّهات. إن الأبعد الذين ضعفت منهم المدارك حتى غفلوا عن أنّ الأمر يستحقّ عناء التّحقيق، لا حظّ لهم في تحصيل معلومة أوثق. وإنما تصلهم الحكايات منمقة بألف زيادة، فيتّفّن المغفلون في نشر التّرّهات حين يكتفي الحكماء والعارفون في الغالب بالسّخرية من سخافتها، من غير أن يفيدهم بدقة ما يمكنهم بوضوح ردها به. وهكذا أصبح الكذاب الذي ذكرناه أعلاه قادرًا على أن ينطلق من جهلاء بفالاغونيا لتشمل قائمةً شيعته حتى بعض الفلاسفة الإغريق، ورجلًا من أكابر روما وعليتها، بل إنه تمكّن من لفت الإمبراطور مرقس أورليوس (Marcus Aurelius) بما جعل هذا الأخير يستأمن نبوءات الكذاب الخادعة، على نصر بعثة عسكرية له.

إن مزايا إطلاق الأراجيف في قوم من الجهلة لكبيرة حتى إنّ رغم كون التّرّهة قد يكبر على أصحابها نشرها على عامة الناس (وهو أمر قد يحدث وإن ندر)، فإنّ حظوظ انتشارها في أقصاصي الأقاليم أكبرُ بكثيرٍ منها لو أنّ أول مظهرها قد كان في مدينة اشتهرت بفنونها ومعارفها، فأجهل هؤلاء المتّوّحشين وأكثرهم وحشية ينقلون الخبر إلى الخارج. وليس لأحد من أبناء بلدتهم من العلاقات ولا من المصداقية والتّفود ما يقف به في وجه التّرّهة ويطيح بها. وهكذا يجد ميل الإنسان إلى العجيب كلّ فرص الانتشار، فتصبح حكايةً تنقضها كلّ النّس [بالكذب] في موطنها الأول حتى تلاشت، مؤكّدةً موثوقةً على بعد ألف ميل من ذلك المكان. ولكن لو استقرّ الإسكندر في أثينا لسارع فلاسفة ذلك المركز الفكري المشهور إلى نشر آرائهم في المسألة عبر كامل الإمبراطورية الرومانية، ولفتحت تلك الآراء، بما

لها من نفوذ وبما انتشرت به من قوة العقل والبلاغة، عيون الناس فتحاً. صحيح أنَّ لوسيان الذي مرَّ صدفة من بفلاغونيا قد أتيحت له فرصة لمثل هذا الفعل الخير. ولكن هيهات، فإنه لا يحدث دوماً أنَّ كلَّ إسكندر يلقاه لوسيان مستعداً لكشف أكاذيبه وفضحها.

ويمكنني أنْ أضيف سبباً رابعاً يُضعف من نفوذ الخوارق [على العقل]: أَنَّه لا شهادة على أيِّ منها، وحتى على تلك التي لم يقع تكذيبها تكذيباً واضحاً، لم تقع معارضتها بما لا عد له من الإثباتات، بحيث لا تقوض المعجزة مصداقية الشهادة فقط، بل تقوض الشهادة نفسها. وسعياً منا إلى تفهم هذا الأمر أحسن تفهم، فلنعتبر أنَّ الأمر في الدين يكون بحيث إنَّ كلَّ ما هو مختلف فهو نقىض، وأنَّه من المحال أن تكون أديان روما القديمة وتركيا وبلاد سiam^(*) والصين قائمة كلُّها على أيِّ أساس متين. لذلك، فإنَّ كلَّ معجزة أدعى أنها أوتت أحد هذه الأديان (وكلُّها تعج بالمعجزات)، لما كان غرضُها المباشر أن تقيم الدليل على النظام الذي تنسب إليه، فإنَّ لها نفس القوة، وإنَّ على نحو غير مباشر، في أن تقوض كلَّ نظام آخر. وبتحطيمها لنظام خصيم، فإنَّها كذلك تحطم مصداقية تلك المعجزات التي يقوم عليها ذلك النظام، مما يجعلنا ننظر إلى كلَّ خوارق الأديان المختلفة على أنها وقائع متناقضة، وإلى دلائل تلك الخوارق، مهما هزلت أو تمنت، على أنها يعارض بعضها بعضاً. وتبعاً لهذا المنهج في الاستدلال، فإننا عندما نصدق أيِّ معجزة من معجزات محمد أو خلفائه، فإنَّ ضمانة تصديقنا شهادة بضعة من العرب لا حضارة لهم (barbarous)^(**).

ومن جهة أخرى، فإنه يتعمّن علينا أن ننظر إلى سلطة تسطو

(*) سiam (Siam) : هو الاسم القديم [قبل 1939] لما يعرف اليوم بتايلاندا.

(**) هنا هو رأي المؤلف. ومهما يكن اعتراضاً عليه فمن الأمانة العلمية الحفاظ على نصبه (المنظمة).

ليفونس (Titus Livus) وبلوتارك (Plutarque)، وتاقيطس (Tacitus) وباختصار، كل الكتاب والشهود الإغريق والصينيين والروم الكاثوليكين، من الذين نقلوا أخبار أي معجزة من المعجزات في أديانهم التي لهم، قلت، يتعين علينا أن ننظر إلى شهادتهم كما لو أنهم ذكروا تلك المعجزة المحمدية وناقضوها بصرير العبرة، بنفس اليقين الذي كان لهم من المعجزة التي أخبروا عنها. ولقد تبدو هذه الحجة مغالبة في اللطافة والدقة، ولكنها لا تختلف في الحقيقة عن الاستدلال الذي يقاضي يفترض أن تصديقه شاهدين يُصران على نسبة جريمة إلى شخص ما، إنما تُبطله شهادة شاهدين آخرين يقرّان أن ذلك الشخص قد كان على بعد مائتي فرسخ في عين اللحظة التي قيل إنّ الجريمة وقعت فيها.

إن إحدى المعجزات الأكثر إثباتاً في التاريخ العامي ما نقله تاقيطس عن فسبسيان (Vespasian) الذي أبراً بلعابه ضريراً من العمى في الإسكندرية، وأبراً أعرج بمجرد لمس ساقه، امثالاً لرؤيا من رؤى الإله سيرابيس (Serapis) الذي أمرهم باللجوء إلى الإمبراطور في هذه التطبيقات الخارقة. ويمكن قراءة هذه الحكاية لدى هذا المؤرخ المدقق⁽⁴⁾، حيث تبدو كل حيشية من الحيشيات مؤكدة للشهادة، قابلة لأن يُطبّب فيها بكل قوة الحجة والبلاغة، إذا ما اهتم أحدهم اليوم بأن يُرْفع مصداقية هذه الشعوذة الباطلة والوثنية: رصانة هذا الإمبراطور العظيم، ومتانته وسنّه ونزااته، إذ كان طيلة كامل حياته يكلّم أصحابه وحاشيته بدون ترفع، ولم يتكلّف أبداً ما كان تتكلّفه الإسكندر وديمتريوس (Demetrius) من تلك الشّورات الخارقة

Hist. lib. V, chap. 8.

(4)

ويعطي سوينتونيوس (Suetonius) عين الرواية في كتاب *in vita Vesp*

التي للاللهة. أما المؤرخ فمعاصر له اشتهر بصرحته وصدقته، ولعله كان إلى كل ذلك أعظم عباقرة العصور القديمة على الإطلاق وأنفذهم بصيرة، مما حرّره من كل ميل إلى السذاجة حتى صار منعوتاً بالإلحاد والجحود. وأما الأشخاص الذين نقل عن وثاقة سندهم المعجزة، فهم، كما يمكن أن نستنتج، من طبع ثبت عند الناس [حسن] تميّزه وصدقته، وهم شهود عيان على الواقع، أكدوا شهادتهم بعد أن نحيط العائلة الفلاحية عن الإمبراطورية ولم يعد بإمكانها أن تقدم الهبات ثمن كذبة من أجلها.

«Utrumque, qui interfuerit, nunc quoque memorant,
postquam nullum mendatio pretium.» [وأما عن الحدثين، فيظلّ
الذين شهدوهما إلى اليوم يتحدثون، ولو أنهم من وراء الكذبة لا
شيء ينالون]، فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة الواقع العلنية، كما ثُقلت،
ظهر أنه لا يمكننا أن نزعم وجود دليل أقوى على مثل هذا الإرجاف
الغليظ والمحسوس.

ثمة كذلك حكاية مأثورة عن الكاردينال دو راتز (Cardinal de Retz)، قد تستحق أن نعتني بها كل عنابة، فعندما لجأ هذا السياسي المدوح إلى إسبانيا، تحصّنا من ملاحقة أعدائه، عبر سرقسطة، عاصمة أراغون (Arragon)، حيث أظهروا له في الكاتدرائية، رجلاً ألف العمل بوابة لسبعين سنة، وعرفه جيد المعرفة كل من كان في المدينة، وكان دوماً يؤدي عباداته في تلك الكنيسة. لقد رأى الناس طيلة كل هذه السنوات أنه كان ب الرجل واحدة. ولكنّه استرجع مجدوعته بالرّيت المقدس. ويؤكّد الكاردينال أنه شاهده بـ رجلين. ولقد أكد كل كهنة الكنيسة هذه المعجزة، ثم دُعي كل من في المدينة لحضور تأكيد الواقعية، فوجد الكاردينال أنهم كانوا، بتفاناتهم في عباداتهم، من المصدّقين تصديقاً بالمعجزة. وهما ها أيضاً كان ناقل

الخبر معاصرأً لهذه الخارقة المزعومة، ذا طبع غير ميال إلى التصديق بسرعة، متحررًا، كما كان ذا عبقرية. أما المعجزة فقد كانت من الفرادة بما يتعدى معه تمثيلها، وأما الشهود فكانوا كثرة، و كانوا كلّهم، بوجه ما، من الذين رأوا الواقعه وشهدوا بها. ومما يزيد بقّوة في متانة الشهادة، وربما فاجأنا مزيداً في الأمر بهذه المناسبة، أن الكاردينال الذي يروي لنا الحكاية، لا يبدو مصدقاً بها أصلأً، مما لا يجعلنا نرتّاب في أيّ ضلوع له في هذا الخدعة المقدّسة. لقد اعتبر عن حقّ أنه ليس من الضروري لرفض واقعه من هذا القبيل أن يكون المرء قادرأً على دحض الشهادة بدقة وعلى تتبع غلطها من خلال كل تفاصيل المكر والسذاجة التي أنتجتها، فلقد كان يعرف أنه لما كان ذلك في العادة مُحالاً تماماً في أيّ ظرف قصير من الزمان والمكان، فإنه يظل كذلك بالغ الصعوبة حتى متى كان المرء حاضراً حضوراً مباشراً، فذلك بسبب ما في قسم كبير من الناس من الانغلاق والسذاجة والخبث والمكر. لذلك استنتاج كما يستنتاج كل ذي عقل سليم أن مثل هذه الشهادة تحمل وصمة الغلط، وأنّ المعجزة التي تستند إلى شهادة الناس هي في الحقيقة أقرب إلى أن تكون موضوع سخرية، منها إلى أن تكون موضوع حجاج.

ولعله لم يكن ثمة أبداً من المعجزات المنسوبة إلى شخص واحد أكثر من تلك التي قيل مؤخراً إنها تحققت في فرنسا على قبر آبيه باريس (Abbé Paris)، الجنسي الشهير، الذي لطالما ما أوقعت قداسته الناس في الوهم، فلقد تحدث الناس في كل مكان عن مداواة المريض وإرجاع السمع إلى الأصم والبصر إلى الضرير، بما هي المفاعيل العادية لهذا الضريح المقدس. ولكن الأشدّ عجباً من ذلك، أن كثيراً من المعجزات قد وقعت إقامة الدليل عليها على عين المكان، وأمام حكام لا شك في نزاهتهم، وشهد بها ثقات

مرموقون، في عصر علم، وعلى أكبر مسرح من مسارح الدنيا اليوم. وليس هذا فقط : بل إن كتاباً بهذه المعجزات قد تم نشره وتوزيعه في كل مكان. ولم يقدر اليسوعيون، على ثقافة جمعهم، ودعم الحاكم المدني لهم، ومعادتهم العديدة لهذه الآراء التي قيل إن تلك المعجزات إنما كانت تخدمها، أن يدحضوا هذه المعجزات أو يشّهروا بها^(*) ، فain ستجد مثل هذا العدد من الحيثيات المتفقة على

(*) كتب هذا الكتاب السيد مُنجيرون (Montgeron)، المستشار أو القاضي ببريلان باريس، وهو من ذوي المهابة والسمعة، وقد كان هو أيضاً ضحية القضية، حيث يقال إنه اليوم محبوس في مكان ما بسبب كتابه ذاك.

وثمة كتاب آخر من ثلاثة مجلدات [يعرف بكتاب المجموع في معجزات آبيه باريس] وهو كتاب يروي حكايات عدد من تلك المعجزات مع استهلالات عصماء جُودت كتابتها تجويداً. وكل هذه تدور على مقارنات سخيفة بين معجزات مخلصنا وتلك التي للآباء، فيferred فيها أن الدلائل على هذه الأخيرة مكافئة للدلائل على الأولى، لأن شهادة البشر يمكن أن تراجع شهادة رب نفسه، وهو الذي إنما ألم أفلام عباقرة الكتاب. فإذا كان علينا أن نعتبر هؤلاء الكتاب في الحقيقة مجرد شهود من البشر، فإن الكاتب الفرنسي متواضع جداً في مقارنته، مadam كان يمكنه، ببعض ما يشبه العقول، أن يزعم أن المعجزات الجانسنية تفوق كثيراً غيرها من المعجزات بینة وسيطرة على العقول. وقد اقتطفت الأخبار التي سنوردها من ورقات أصلية أدرجت ضمن الكتاب المذكور.

إن كثيراً من معجزات آبيه باريس قد وقع إقرارها بالبينة المباشرة من قبل شهود أمام المحكمة الأستقافية بباريس ، تحت أنظار الكاردินال نواي (Noailles). الذي لم يشكك في ما اشتهر به من التزاهة والكفاءة أحد ولو كان من أعدائه أبداً.

أما خلفه في الأبرشية فقد كان عدواً للجانسينيين ، ولذلك رفته المحكمة إلى الكرسي. ومع ذلك فقد ألغى عليه 22 كاهن رعية باريسي بجدية لا حد لها ليتحقق ذلك المعجزات التي قالوا إنها معلومة من الدنيا بأسرها، وبيقينية لا يرقى إليها الجدل: ولكن الكاردินال امتنع عن حكمة.

لقد حاول حزب المؤليين أن يكذب تلك المعجزات في إحدى حالاتها وهي حالة الآنسة لو فرانك. ولكنهم بصرف النظر عن كون أساياهم قد كانت من عدة وجوه مشوشة كأقصى ما يكون الغش، وبخاصة في ما عمدوا إليه من الاقتصار على طلب شهادة بضعة جانسينيين من استشهادهم بالزور، أقول بصرف النظر عن ذلك إذاً، سرعان ما وجدوا أنفسهم وسط طوفان من جحافل الشهدود الجدد الذين بلغ عددهم المئة والعشرين ، وأغلبهم =

تدعيم واقعة واحدة؟ وما الذي بآيدينا لمعارض به مثل هذه الجحافل

- من أهل الثقة والجاه في باريس، والذين شهدوا، تحت القسم، لتلك المعجزة. ولقد رافق ذلك نداء عدنى جاذب إلى البرمان. ولكن السلطة كانت تمنع البرمان من التدخل في المسألة. وأخيراً، فقد تبين أن الناس كلما اتقد حاسهم وازداد تعليقهم وتفانيهم، لم يستعزموا أن يشهدوا لأنفسهم الشناعات. ولا شك أن الذين ستحملهم بساطتهم على أن ي Finchوا الأمر من هذا الوجه فيبحثوا عن المطاعن التي في شهادات الناس، سيصابون بخيبة أمل، إذ ليس للذكى في مثل هذه الأحوال بد من الغلبة إلا أن يكون كذباً باسأً حقاً.

لقد سمع كل الذين كانوا في فرنسا على تلك الأيام عن سمعة السيد هيرو (Heraut)، ملازم الشرطة الذي كثيراً ما تناقل الناس أخبار يقظته ونفاذ بصيرته ونشاطه وذكائه الواقاد. إذ هذا الضابط الذي جعلته طبيعة مهمته ذا نفوذ شبه مطلق قد مكن من كل من كابل السلطات بعرض منع [تداول أخبار] هذه المعجزات أو تكذيبها. ولقد كان يعتمد في الغالب إلى الإمساك رأساً بالشهود وتحقيق روایاتهم؛ ولكنه لم يقدر أبداً على تحصيل أي حجة مقنعة ضدهم.

فقد عمد في حالة الآنسة ثيبيو (Thibaut) إلى إرسال دو سيلفا (De Sylva) المعروف لفحصها فكانت شهادته عجيبة، إذ صرحت هذا الطبيب بأنه من المحال أن تكون قد مرضت كما بين ذلك الشهود، لأنه من المحال أن تكون استرجعت صحتها، كما وجدها، في مثل هذا الوقت القصير. لقد فكر (he reasoned) كأي إنسان ذي عقل، فانطلق من الأسباب الطبيعية. ولكن أصحاب الرأي المعاكس أخبروه أن كل ما في الأمر معجزة وأن ما شهد به هو نفسه قد كان خيراً دليلاً عليها.

لقد كان المؤليين على إمية مأسوية: إذ لم يكونوا ليجرؤوا على القول بعدم كفاية الشهادة الإنسانية مطلقاً في إقامة الدليل على المعجزة، فاضطروا للقول بأن تلك المعجزات إنما أنها السحرة والشياطين. ولكنهم أججوا بأن ذلك قد كان من مصادر اليهود السابعين.

ولم يجد أي جانسيني حرجاً في تفسير توقف المعجزات عندما تم إغلاق المقبرة بمرسوم من الملك. فإن تلك المفاسيل الخارقة إنما كانت تحدث لدى ملس الضريح. فلما تعذر على أيٍ كان أن يتقرب منه، لم يعد من الممكن أن تتضرر حدوث أي مفعول. لقد كان بمقدور الله لا محالة أن يدكُّ جدران المقبرة في لمح البصر، ولكنه هو صاحب الأمر على مخصوص بركانه وأفعاله، وليس لنا أن نفترضها. فهو لم يدكُّ أسوار كل مدينة مثلما دكَّ أسوار بيت المقدس تحت قرع قرون الأكباش، كما لم يقوس سجون كل الحواريين، مثلما قوَّس سجن القدس بولس (St. Paul)، وكذلك فإنَّ رجلاً مثل دوق دوشاتيون (Duc de Chatillon)، وهو دوق فرنسا وأحد نبلائها، وهو من علية قومها وسليل أشرف عائلاتها، يشهد لمعجزة براء إحدى خادماته ظلت تعيش بيته سنوات عديدة بعاهة منظورة محسوبة.

سأختتم ملاحظةً أنه ليس أشهر من كهنوت فرنسا غير القانوني تزمنت في الحياة والأدب، وبخاصة منهم كهنة رعية باريس، [ليس أشهر من هؤلاء] شهادة لهذه الترهات. =

من الشهود، إن لم يكن الاستحالـة المطلقة أو الطبيعة الخارقة للأحداث التي يررونـون. [لكنـ] هذا سيعتـبر في حد ذاتـه، بلا شكـ، في نظر كل ذي عقل سليمـ، دحـضاً كافـياً.

فهل يكون استنتاجـنا مـشروعـاً إذا نـحن انـطلقـنا من كـون الشـهادـة الإنسـانية قد يكونـ لها في بعض الأـحـايـين أـقصـى قـوـة وـنـفـوذـ، كـمـثـلـ ما كانـ لها عندـ إـخـبارـها عنـ مـعرـكـة فـيلـيـبيـيـ (Philippi) أوـ فـرسـالـياـ (Pharsalia)، لـنـصلـ إـلـىـ أنـ جـمـيعـ أـصـنـافـ الشـهـادـاتـ لهاـ بـالـضـرـورةـ، فيـ كـلـ الـحـالـاتـ، نفسـ القـوـةـ وـالـنـفـوذـ؟ فـلـنـفترـضـ أنـ أـنـصارـ يـوليـوسـ

لـقدـ اـشتـهـرـ عـلـمـ رـجـالـ بـورـ روـايـالـ (Port-Royal)، وـعـبـرـيـنـهـمـ وـنـزـاهـتـهـمـ، كـماـ اـشـتـهـرـ فـنـونـ رـاهـابـتـهـمـ، أـيـماـ شـهـرـةـ. وـمـعـ ذـلـكـ، فـقـدـ أـذـىـ كـلـهـمـ الشـهـادـةـ لـمـعـجزـةـ تـحـقـقـتـ عـلـىـ حـفـيدـةـ باـسـكـالـ (Pascal) الشـهـيرـ الذـيـ يـعـرـفـ النـاسـ جـيـداـ حـيـاتهـ الطـاهـرـةـ وـكـفـائـتـهـ العـجـيـبـةـ. وـلـقـدـ سـرـدـ المـرـمـوقـ رـاسـينـ (Racine) فيـ تـارـيـخـهـ الشـهـهـورـ بـلـورـ روـايـالـ أـخـبـرـ هـذـهـ المـعـجزـةـ وـدـعـمـهـاـ بـكـلـ ماـ لـهـ مـنـ الدـلـائـلـ التـيـ جـعـلـهـاـ لـهـ حـشـدـ مـنـ الرـاهـابـاتـ وـمـنـ الـقـسـيسـينـ وـالـأـطـباءـ وـمـنـ عـامـةـ الـأـشـخـاصـ وـكـلـهـمـ مـنـ الثـقـاتـ الذـيـنـ لـاـ يـرـقـيـ إـلـيـهـمـ الشـكـ. وـلـقـدـ بـلـغـتـ هـذـهـ المـعـجزـةـ مـنـ الـيـقـيـنـ عـنـ الـكـثـيرـ مـنـ رـجـالـاتـ الـأـدـبـ وـالـفـكـرـ، وـبـخـاصـةـ مـنـهـمـ أـسـقـفـ تـورـنـايـ (Tournay)، مـاـ حـمـمـهـمـ عـلـىـ اـسـتـخـدـامـهـاـ فـيـ دـحـضـ الـلـحـدـيـنـ وـدـعـةـ اـنـفـكـرـ الـحـرـ (Free-Thinkers). أـمـاـ مـلـكةـ فـرـنسـاـ بـالـوـصـاـيـةـ، وـكـانـتـ شـدـيـدـةـ الـمـوجـدةـ عـلـىـ جـمـاعـةـ بـلـورـ روـايـالـ، فـقـدـ أـرـسـلـتـ طـبـيـبـاـ الـخـاصـ لـلـتـحـقـيقـ فـيـ الـمـعـجزـةـ، فـعـادـ إـلـيـهـاـ وـقـدـ آمـنـ بـهـمـ وـخـلـصـ. وـبـاخـتـصـارـ، فـإـنـ هـذـاـ الـبـرـءـ الـخـارـقـ قـدـ مـلـكـ الـعـقـولـ وـبـاتـ فـوـقـ كـلـ نـقـاشـ، حـتـىـ إـنـ لـبـرـهـةـ مـنـ الزـمـنـ أـنـقـذـ الدـيـرـ الشـهـيرـ مـاـ كـانـ يـهـدـهـ بـهـ الـبـسـوـعـيـوـنـ مـنـ الـخـرـابـ. فـلـوـ كـانـ فـيـ الـأـمـرـ خـدـعـةـ لـفـطـنـ لـهـاـ مـنـ غـيـرـ شـكـ أـوـلـئـكـ الـخـصـومـ الـمـعـتـكـونـ الـأـشـدـاءـ، وـلـعـجـلـ ذـلـكـ بـهـلـاكـ الـمـحتـالـيـنـ. أـنـاـ لـاهـوـيـوـنـاـ الـذـيـنـ يـسـتـطـعـونـ تـشـيـدـ قـصـرـ بـدـيـعـ مـنـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـوـادـ الـحـقـيـقـةـ، فـمـاـ أـعـجـبـ الـآـلـةـ التـيـ كـانـواـ يـسـتـطـعـونـ صـنـعـهـاـ مـنـ مـثـلـ [ـأـخـبـارـ]ـ هـذـهـ الـأـحـدـاثـ وـالـكـثـيرـ مـنـ غـيـرـهـاـ مـاـ لـمـ أـذـكـرـ. وـمـاـ أـكـثـرـ مـاـ كـانـتـ سـتـقـرـعـ أـسـمـاءـ تـلـكـ الـأـسـمـاءـ الـكـبـرـىـ، أـسـمـاءـ باـسـكـالـ (Pascal)، وـرـاسـينـ (Racine)، وـأـرـنـوـ (Arnaud)، وـنيـكـولـ (Nicole)ـ؟ـ وـلـكـنـهـمـ لـوـ كـانـواـ حـكـماءـ لـوـجـدـواـ أـلـيـقـ بـهـمـ أـنـ يـتـبـنـواـ الـمـعـجزـةـ فـهـيـ أـجـدـرـ أـلـفـ مـرـةـ مـنـ كـامـلـ بـقـيـةـ مـحـمـوعـتـهـمـ. وـإـلـىـ ذـلـكـ، فـهـيـ أـخـدـمـ كـثـيرـاـ لـغـرـضـهـمـ، لـأـنـ تـلـكـ الـمـعـجزـةـ قـدـ تـحـقـقـتـ فـعـلاـ بـلـمـسـ شـوـكـةـ مـقـدـسـةـ حـقـيـقـيـةـ مـنـ الشـوـكـ الـمـقـدـسـ الـذـيـ يـأـتـلـفـ مـنـ إـكـلـيلـ الشـوـكـ الـمـقـدـسـ الـذـيـ...ـ إـلـخـ.

قيصر (Caesar) أو أنصار بومبيوس (Pompeian) قد أدعى كل فريق منهم التصر لنفسه في هاتين المعركتين، وأن مؤرخي كل حزب توادرو على أن ينسب كل منهم النصر لجانبه، فكيف كان يمكن للإنسانية بعد طول هذا الزمان أن تقدر على الفصل بينهم؟ وينفس القوة كذلك تعارض المعجزات التي أخبر عنها هيرودتس أو بلوتروك وتلك التي نقلها لنا ماريانا (Mariana) أو بيده (Bede)، أو أي راهب مؤرخ.

وإنما يعتمد الحكماء بكثير من الريبة كل بيان من البيانات التي تخدم أهواء نقلها، إما بتمذح بلده أو عائلته أو بتمذح نفسه، أو التي توافق بأي شكل من الأشكال ميلاته أو نوازعه الطبيعية. ولكن، هل ثمة أغلى للمرء من أن يظهر صاحب رسالة أو نبأاً أو مبعوثاً من السماء؟ ومن ذا الذي لا تهون عليه المخاطر والصعوبات الكثيرة في سبيل بلوغ هذا الدور الرفيع؟ أو إذا ما ابتدأ رجل من الناس فعمد، تحت وطأة الصلف والخيال المجنح، إلى أن يعتنق ديناً ويدخل جاداً في الوهم، فمن ذا الذي سيجد حرجاً في أن يعمد إلى بعض المغالطات الورعه يعتقد بها في مثل هذه القضية المقدسة والجديرة؟

إن أقل الشّارات ها هنا قد تلتهب فتتحول إلى حريق هائل، لأن المواد قابلة لذلك الالتهاب دوماً. إن *الـ avidum genus auricularum* [إن جنس البشر الذين هم على ما يروق آذانهم متلهفون]، إن الغاغة الشاخصة لأصواتهم، يتلهفون ويتهافتون بغير تشتت على كل ما يملأ الشّعوذة ويربّي العجب.

كم من حكاية من هذا القبيل في كل الأزمنة قد تم فضحها وإبطالها في المهد؟ وكم من حكاية أكثر منها اشتهرت ردحاً من الزمن ثم سقطت في الإهمال والتسیان؟

فإذا ما تفشت مثل هذه الروايات، إذاً، كان حل الظاهرة واضحًا، فنحن نحكم وفقاً لما درجت عليه التجربة والملاحظة عندما نسر تلك الظاهرة بمبدأ السذاجة والوهم الطبيعيين. أثراناً عوضاً من مثل هذا التفسير الطبيعي، نقبل خرقاً معجزياً لأرسخ نواميس الطبيعة؟

لا حاجة بي إلى أن أشير إلى صعوبة الكشف عن وهم أي حكاية عمومية أو خاصة، في عين المكان الذي يقال إنها وقعت فيه. وإن الأمر لأعسر من ذلك بكثير عندما يكون مسرح حدوث الحكاية بعيداً ولو بأقصى المسافات، فحتى هيئة قضاة المحكمة، بما لهم من التقوذ والدقة والتمييز، كثيراً ما يجدون أنفسهم في حيرة من تمييز الحقيقة عن الخطأ في أحدث الواقع. ولكن الأمر يظل بدون حل إذا ما اعتمدت فيه الطريقة الجارية في الشجار وجدل الإشاعات، ولا سيما إذا ما اشتركت في كل ذلك أهواء الناس من هذا الجانب أو ذاك.

ويعتبر الحكماء والعلماء عادة، لدى حداثة الأديان الناشئة، أن الأمر أقل بكثير من أن يستحق انتباهم وعنايتهم، فإذا ما أرادوا بعد ذلك فضح الخدعة حرصاً على تنبيه الغافلين وتصحيح رأيهم، كان الأوان ساعتها قد فات، وكانت الروايات والشهادات التي قد تجلّى حقيقة الأمر، قد ذهبت كأمس الدابر.

فلا يبقى من وسائل كشف الخدعة إلا تلك التي يجب استخراجها من عين شهادة الرواية: وهذه، لئن كانت دوماً كافية لمن كان نافذ البصيرة عارفاً، فإنها في العادة تدقُّ كثيراً عن فهم العامي.

وبالجملة يظهر إذا أنه ليس ثمة شهادة على أي نوع من أنواع المعجزات ارتفت إلى مرتبة الاحتمال، فما بالك بمرتبة الدليل. كما

يظهر أننا حتى لو افترضنا أنها ارتفت إلى مرتبة الدليل، فقد يعاندها دليل آخر مشتق من طبيعة الواقعية التي قد يجتهد في تأكيدها، فالتجربة وحدها هي التي تعطي الوثاقة للشهادة الإنسانية. وإن هذه التجربة عينها هي التي تجعلنا نطمئن إلى قوانين الطبيعة، فمتي تعارض هذان الضربان من التجربة، لم يكن لنا شيء نعمله إلا أن نطرح هذه من تلك، وأن نعتقد رأياً ما، إلى هذا الجانب أو ذاك، بوثاقة تصيّبها هو ما تبقى من عملية الطرح. إلا أنه طبقاً للمبدأ الذي فسّرناه هنا، فإن عملية الطرح، بالنظر إلى كل البيانات الشعبية، إنما تؤول إلى إلغاء تام، مما يخوّل لنا أن نقيّم بمثابة القاعدة العامة أنه ليس بمقدور شهادة إنسانية أن تبلغ من القوّة ما تبرهن به على معجزة، ف يجعلها أساساً مشروعاً لأي نظام ديني.

وإنني لأرجو أن تقع ملاحظة الاستدراكات التي أستدركها هنا عندما أقول إنه لا يمكن البتة أن نبرهن على معجزة من المعجزات ف يجعلها أساساً لنظام ديني ما. ذلك أنني أقرّ، من ناحية أخرى، بأنه من الممكن أن يكون ثمة من المعجزات أو الخروق للجري العادي للطبيعة ما قد يقبل أن يستدلّ عليه من شهادات الناس، ولو أنه ربما كان من المحال أن نجد مثل هذه الشهادات في كلّ ما حفظه لنا التاريخ. لذلك فلنفترض مثلاً أن كلّ الكتاب في كلّ الألسنة يتلقون على أنه بداية من غرة كانون الثاني / يناير لسنة 1600، خيم ظلام دامس على كامل أرجاء الأرض، مدة ثمانية أيام. ولنفترض أن ما أثر عن هذا الحدث الخارق للعادة لا يزال قوياً وحيتاً بين الناس، وأن كلّ الرحالـة العائدين من البلدان الأجنبية يحملون لنا معهم أحاديث بنفس هذا المؤثر من دون أي تغيير فيه ولا تناقض، فمن البديهي أنه ينبغي لفلسفتنا، أن يتقبلوا الواقعـة على أنها يقينية بدلاً من أن يتشكّلـوا فيها، وأن يبحثـوا عن الأسباب التي قد تكون صادرة عنها.

إن اضمحلال الطبيعة وفسادها وانحلالها حدث قد بات، بفعل عديد التماضلات، محتملاً، حتى إن أي ظاهرة يبدو أنها تتجه نحو هذه الكارثة إنما تدخل في معرف الشهادة الإنسانية إذا ما كانت تلك الشهادة ممتدة جداً ومتواترة.

ولكن لنفترض أن جميع المؤرخين الذي يتناولون إنجلترا، يتفقون على أن الملكة إليزابيث قد ماتت في غرة كانون الثاني / يناير 1600، وأن أطباءها قد فحصوا عنها قبل موتها وبعده، مثلما تقتنصيه الأعراف في من هم في رتبتها، وأن البرلمان قد اعتمد خليفتها وأعلنها ملكة، وأنها بعد شهر من دفنهما ظهرت من جديد، فاسترجعت العرش وحكمت إنجلترا لثلاث سنوات أخرى: لابد لي من الاعتراف بأن تضافر كل هذه الظروف الغريبة قد يفاجئني، ولكتني لن أميل قط إلى تصديق مثل هذا الحدث المعجزة. لن أشك في موتها المزعوم، ولا في تلك الأحداث العمومية الأخرى التي تبعته. سأقول فقط إن بعضهم زعم ذلك الحدث المعجزة، وأنه لم يقع ولا كان من الممكن أن يقع. ستعرضون عليّ، عبشاً، بأنه من العسير بل من المحال مغالطة العالم في أمر له مثل هذا التسلسل، فحكمة تلك الملكة الشهيرة ومتانة رأيها، مع ضحالة بل انعدام ما قد تجنبه من الفائدة من مثل هذا الاصطناع السخيف، كل ذلك قد يدهشني. ومع ذلك سأجيب بأن مكر الناس وجنونهم هما كذلك من الظواهر المألوفة، وأنني أميل إلى الاعتقاد بأن آخرق الأحداث للعادة إنما تنتأى من فعل ذلك المكر والجنون متى إلى القول بمثل هذا الخرق الصارخ لقوانين الطبيعة.

ولتكن هذه المعجزة لو نُسبت إلى أي نظام ديني جديد، فإن الناس لفترط ما انخدعوا دوماً بحكايات سخيفة من هذا القبيل سيجدون [حكاية] تلك المعجزة حجةً دامغةً على المغالطة، وكافية

لتحمل كلّ من كان له حسّ سليم لا على إنكارها فقط، بل حتى على إنكارها بدون مزيد فحص. ورغم أن الموجود الذي تنسب إليه المعجزة هو، في هذه الحال، العلي القدير، فإنّ هذا الاعتبار لا يزيد في احتمالها قيداً أدنى، مادام لا يمكننا أن نعرف صفات هذا الموجود أو أفعاله إلا من تجربتنا لمصنوعاته في مجرى الطبيعة العادي. وهو ما يرجعنا مجدداً إلى ملاحظة الماضي، ويُجبرنا على مقارنة حالات خرق الحقيقة في شهادات الناس بحالات خرق قوانين الطبيعة بالمعجزات، حتى نتبين أيها أكثر احتمالاً وإمكاناً. ولما كانت حالات خرق الحقيقة أجرى في شهادة الناس عن المعجزات الدينية منها في أي واقعة أخرى، فإنّ من شأن ذلك أن يُضعف كثيراً من قوّة الأولى، وأن يحملنا على أن نوطّن أنفسنا على قرار عام هو ألا نعيرها انتباها أبداً مهما تزّيت لنا.

ويبدو أن اللورد بيكون (Lord Bacon) قد قال بعين هذه المبادئ في الاستدلال، فهو يقول «إنه ينبغي لنا تدوين مجموع أو تاريخ مخصوص لكل المسوخ أو لكل الولادات والمصنوعات الخارقة، أي باختصار لكل جديد ونادر وخارق للعادة في الطبيعة. إلا أن هذه الأمر ينبغي أن يتم بغایة التمحيق والصرامة حتى لا نبتعد عن الحقيقة. وفوق الكلّ، فإنه ينبغي أن نعتبر أن أي خبر خاضع بوجه ما للدين، كمثل خوارق تيتوس ليفيوس (Livy)، هو خبر مشبوه، لا يقل عنه شبهة كلّ ما يمكن أن نجده عند واضعي كتب السحر أو السيمياء الطبيعيين، أو عند كتاب مثلهم ممن يبدو أن لهم جميعاً علامات رغبة لا كابح لها في الوهم والخرافة⁽⁵⁾».

وإنني لأزداد إعجاباً بطريقة الاستدلال التي عرضتها هاهنا كلما

فكرت أنها قد تفيد في فضح أصدقاء الديانة المسيحية الخطيرين عليها أو أعدائها المتكرين، الذين عمدوا إلى نصرتها بمبادئ العقل الإنساني. إن ديانتنا المقدسة قائمة على الإيمان لا على العقل. وأنه لتعريض لها إلى الخطر المحقق أن تخضعها لمحنة ليست معدة لتحملها بأي حال من الأحوال. وحتى يتبيّن لنا ذلك أكثر، فلنعتمد إلى تفحص تلك المعجزات التي أخبرت عنها الكتابة. وحتى لا تنتهي في مثل هذا البحر الفسيح، فلنقصر أنفسنا على ما نجده منها في التوراة التي ستفحص عنها وفق مبادئ هؤلاء المسيحيين المزعومين، لا بما هي كلمة رب أو شهادته، وإنما بما هي صنعة مؤلف ومؤرخ بشري بسيط. علينا إذاً أولاً أن نعتبر كتاباً قدّمه لنا شعب متواحش جاهل، كتبه زمن كان أكثر توحشاً، ومن المحتمل جداً أن ذلك كان بعد وقوع الأحداث التي يرويها بكثير، فلا تدعمه أي شهادة مؤيدة، وإنه لقريب من تلك الروايات الخرافية التي تتناقلها كل أمّة عن أصلها. ومتىقرأنا هذا الكتاب وجدهنا مليئاً بالخوارق والمعجزات، فهو يخبرنا عن حال للعالم وللطبيعة الإنسانية مختلف تماماً عن الحاضر: يخبرنا عن زلتنا وسقطتنا عن هذه الحال، عن عمر الإنسان الذي استطاع حتى قارب الألف عام، وعن هلاك العالم جراء الطوفان، وعن عسف اختيار شعب واحد وفضيله من السماء، وأن أفراد هذا الشعب هم من أبناء بلد صاحب الكتاب، وعن عتقهم من العبودية بأغرب ما يتخيل من الخوارق. أريد أن يضع المرء يده على قلبه، وأن يعلن بعد نظر جدي، إن لم تكن أوهام مثل هذا الكتاب الذي تسند له هذه الشهادات، أكثر عجباً وإعجازاً من كل ما يخبر عنه من المعجزات: وهو أمر ضروري لجعله مقبولاً وفق مقاييس الاحتمال التي ذكرناها في ما تقدم.

إن ما قلناه عن المعجزات يمكن أن يطبق بحذافيره على

التبوءات. وفعلاً فإنَّ كلَّ التبوءات هي معجزات حقيقةٌ، وإنما بما هي كذلك فقط يمكن أنْ يُعترف بها براهين على أيِّ وحيٍ. ولو لم يكن يتجاوز مقدور الطبيعة البشرية أن تتنبأ بمستقبل الأحداث، لكان من العبث أن نستخدم أيَّ نبوءة حجَّة على رسالة إلهية أو سلطان إلهي قادمين من السماء. بحيث يمكننا في الجملة أن نستنتج أنَّ الديانة المسيحية لم تصاحبها المعجزات لدى بداياتها فقط ، وإنما هي إلى اليوم [ديانة] لا يمكن أن يصدقها بشر ذو عقل من دون معجزة. إنَّ العقل وحده ليس كافياً لإقناعنا بصدقيتها : وكلُّ من حرَّكَه الإيمان لتصديقها إنما يعي بمعجزة في عمق كيانه لا تنقطع ، معجزة تقلب عليه كُلَّ مبادئ ذهنه ، وتعطيه العزم على أن يعتقد أموراً هي الأشدُّ مناقضة للعادة والتجربة.

الفصل العاشر عشر

حول القول [بـ] عنائية خاصة

و[بـ] أحوال آتية

لقد كانت لي في الآونة الأخيرة مع صديق له هواية المفارقات الرّيبة، محادثة استظهر فيها جملةً من المبادئ لا يمكنني بأي حال أن أقبلها. إلا أنه لما أشبه أن تكون تلك المبادئ مثيرة للفضول، وأن يكون لها بعض القرابة من سلسلة الاستدلالات التي جرت عبر هذا التحقيق، فسأعمد إلى استنساخها من ذاكرتي على قدر ما أستطيع من الدقة، حتى أعرضها على حكم القارئ.

لقد ابتدأت محادثتنا بالعبارة عن إعجابي بما كان للفلسفة من السعد الفريد حيث إنها لما كانت تتطلب، فوق كل الامتيازات الأخرى، امتياز الحرية الكاملة، وكانت إنما تزدهر من خلال التعارض الحر للأراء والحجج، فقد كان مولدها في زمان وموطن للحرية والتسامح، فلم تُعدها أبداً، حتى في أشدّ مبادئها شططاً، لا المعتقدات ولا التسلیم بالحقائق، ولا مدونات الأحكام الجزائية، فباستثناء نفي بروتاغوراس (Protagoras) وموت سocrates، وهو الموت الذي لعله نجم جزئياً عن أسباب أخرى، فلما اعترضتنا في التاريخ القديم أمثلةً من هذه الرّيبة المتزمنة التي يعيش عصرنا الحاضر

بعدواها، فلقد عاش أبيقور في أثينا حتى تقدمت به السن، في دعوة وسلام. بل إنَّ بعض الأبيقوريين⁽¹⁾ قد أمكنهم أن يتقلدوا الوظيفة الكهنوتية، وأن يقوموا على المذبح، ضمن أقدس طقوس الديانة القائمة. كما أنَّ الدعم العمومي⁽²⁾ بالإتاوات والرواتب قد أجراه بالتساوي أحکم امبراطور من أباطرة روما كلُّهم⁽³⁾، على أستاذة كلَّ فرقة من الفرق الفلسفية. كم كانت هذه المعاملة مطلوبةً للفلسفة في شبابها المبكر، فذلك ما يمكننا بيسير تصوره إذا ما فكرنا أنها، حتى في الوقت الحاضر، حيث يمكن أن تتوقع أنها تكون أمنٌ وأشد عوداً، إنما تحمل بعسر كبير قسوة تقلبات الزمان ودمامة ما يتصف بها من رياح الاغتياب والمطاردة.

قال صاحبي وإنما أعجبتك فرادة سعد الفلسفة وهو أمر إنما ييدو أنه ينبع عن السير الطبيعي للأشياء، وأنه لا مجيد عنه فيسائر العصور والأمم، فهذا الشرمي الحرون الذي تشتكى من كونه المصيبة الحاطمة للفلسفة، إنما هو في الحقيقة مُنسَلها الذي اتخذ الشعوذة حليفاً له فتنصل من مصلحة والدته وانقلب إلى ألد أعدائها وخصوصها. ما كان يمكن للمذاهب النظرانية للدين، وهي اليوم موضوعات مشاجرات ضارية، أن تُتخيل ولا أن تُقبل في بواعير أزمنة العالم، عندما كان الناس أميين تمام الأمية، فصوروا لأنفسهم فكرة للدين موافية لضعف فهمهم، وقدروا بخاصة معتقداتهم المقدسة من خرافات هي أقرب إلى أن تكون موضوعات عقيدة تقليدية منها إلى أن تكون موضوعات حجاج أو مجادلة، فلما سكنت فزعنة الإنذار الأول إذا، وهو الإنذار الذي أطلقه الفلاسفة بمفارقاتهم ومبادئهم

Luciani συμπ. η Λαπίθαι.

(1)

Luciani ευοουχος

(2)

Luciani and Dio.

(3)

الجديدة، تعايش هؤلاء المعلمون، يبدو، من بعد ذلك، على مدى العصور القديمة، في انسجام كبير مع ما استقرّ من الشعوذات، وتراسوا معها على تقاسم الإنسانية، فلهم كل العلماء والحكماء من الناس، ولها العاميون والأميون.

فقلت ولكنه يبدو لي أنك إنما تستبعد السياسة استبعاداً، فلا يخطر ببالك أبداً أن قاضياً حكيمًا يمكنه أن يسترِيب بعض الآراء الفلسفية، مثل آراء أبيقور (Epicurus) التي تنكر الوجود الإلهي، وتتنكر تبعاً لذلك العناية وأحوال المعاد، فتحلّ رباط الخلقة حلاً، مما يجوز معه اعتبارها لهذا السبب مُضرّة بالسلم وبالمجتمع المدني.

فأجاب صاحبي قائلاً إني أعرف أنَّ هذه المضائقات لا تصدر أبداً ولا في أي عصر من العصور عن عقل هادي رصين، أو عن معاينة النتائج المضرة للفلسفة، وإنما هي نشأت كلياً عن الهوى والحكم المسبق. ولكن ماذا لو تقدّمتُ أبعد من ذلك فقلت لو كان أبيقور أتهم أمام الجمهور من قبل أيٍّ من المخبرين أو من العيون في تلك الأزمة لأمكنه بيسر أن يُدافع عن قضيته، وأن يبرهن على أنَّ مبادئ فلسفته نافعة على قدر نفع مبادئ خصومه الذين اجتهدوا كلَّ اجتهداد في جعله عرضة لحقد الجمهور وريبيته.

فقلت إني لأرجو أن تجرِّب خطابتك في مثل هذا الموضوع العجيب، وأن تعمل خطبة لأبيقور يمكنها لا أن تُرضي غاغة أثينا، إذا ما صحَّ أن هذه المدينة العريقة والمتحضرة قد كان بها غاغة، بل أكثر عناصر جمهورها تفلسفاً، ومن يمكن أن يفترض أنهم قادرون على فهم حججه.

فأجاب إن الأمر لن يكون عسيراً في هذه الحال. وإن رغبت، فرضتُ نفسي هنيئة أبيقور، وفرضتُك في مقام جمهور أثينا، فألقى

عليك خطاباً يمتلىء منه صندوق الاقتراع بحبات الفول البيضاء، ولا يترك المجال لأيّ حبة سوداء تفرّج خصوصيّ شماتة. حسناً، فلتشرع إذًا، وفق ما افترضت.

لقد قدمت إلى هنا يا أيّها الأثنيين لأبّرر أمّام جمّعكم ما قلّت به في مدرستي، وإنّي لأجدني وقد حمل على خصوم شرسون، عوضاً من [أن أجدّني] متعلّقاً مع محقّقين هادئين وغير منفعلين. إنّ مداوا لاتّكم التي ينبغي في الواجب أن توجه نحو مسائل تخصّ المصلحة العامة، ومنفعة المجموعة، قد حُولت [عن ذلك] إلى بحوث الفلسفة النّظرانية. وإنّ هذه البحوث الرّائعة، ولكن ر بما العقيمة، إنما تحل محلّ مشاغل هي آلَفُ عندكم ولتكنها أنفع لكم. إلّا أنّي سأعمل قدر المستطاع على أن أمنع هذا الهدر. لن نتناقش هنا في أصل العوالم وتدبّيرها. وإنما سنبحث فقط في مدى ما تتعلّق مثل هذه المسائل بالمصلحة العامة، فإذا ما أمكنّي أن أقنعكم بأنّها غير ذات أثر على السلم في المجتمع وعلى أمن الحكومة، فإيّي آمل أن ترجعونا ساعتها إلى فصولنا، لنفحص فيها، بكلّ طمأنينة، عن المسألة الأرفع، ومع ذلك وفي نفس الوقت، عن المسألة الأكثر نظرانية في الفلسفة كلّها.

إنّ الفلاسفة الدينيين الذين لا يقنّعهم تقليد أجدادكم ولا مذهب رهبانكم (وهو المذهب الذي أقبله عن طواعية) يطلّقون العنان لفضولهم المتعجل، محاوليّن قدر طاقتهم إقامة الدين على مبادئ العقل، فيثيرون بذلك، عوضاً من أن يسكنوا، الشّكوك التي تتولد بطبيعتها من تحقيق حريص ومدقّق. يرسمون بأبهى الألوان نظام العالم وجماله وحكمة ترتيبه، ثم يسألون إن كان مثل هذا الانتشار الجليل للعقل يستطيع أن يصدر عن صدفة تلاقٍ للذّرات، أو كان الحظ يقدر أن ينتج ما لا تملك أقوى العبريات أن تكفّ عن تأمّله. لن

أفحص عن صواب هذه الحجة. بل سأسلم بأنها كأقوى ما يُتمنى
خصوصي ومتهمي. يكفيني أن أبرهن من عين هذا الاستدلال على أن
المسألة نظرانية على التمام، وأنتي، عندما أنكر في بحوثي الفلسفية
[أن يكون ثمة] عناية وأحوال آتية، فإنني لا أقوّض أسس المجتمع،
وإنما أدفع بمبادئ يلزمهم هم أنفسهم، وبحسب مذاهبهم التي لهم،
أن يعترفوا بمتانتها ومنطقيتها، إذا كان في تفكيرهم منطق وسلسل.

فلقد أقررتم، يا أيها الذين اهتمموني، أن الحجّة الرئيسية أو الوحيدة على وجود إلهي (وهو أمر لم أشك فيه أبداً)، هي حجّة أخذت من نظام الطبيعة الذي يظهر فيه من أمارات الحكمّة والغاية ما يحملكم على أن تستشعروا أن تجعلوا الصدفة سبباً له، أو قوة المادة العميماء التي لا وجهة لها. وإنكم تسلّمون بأن هذه حجّة نقلت من المفاعيل إلى الأسباب، فمن نظام المصنوع، تستنتجون أنه لابد أنه كان ثمة غرض وتوقيع في الصانع، فإن لم تستطعوا بلوغ هذا الحد، سلّمتم بتهافت نتائجكم. وإنكم لا تدعون إقامة النتيجة على أبعد مما تحتمله ظواهر الطبيعة. تلك مسلمتكم. وإنني أرغب أن تسجلوا نتائجها.

فإنه يلزمنا عندما نستنتج أي سبب مخصوص من مفعول ما، أن نجعل بينهما تناسباً، ولا يجوز لنا أن ننسب إلى السبب أي كيفية من الكيفيات في ما زاد عما يكفي منها على وجه التحديد لإنتاج المفعول. فمثى شال في الميزان جسم يزن عشر أوقیات جاز أن نستدل به على أن الوزن الزاجح في الكفة الأخرى يفوق تلك الأوقیات العشر، ولكنه لا يقدم لنا أبداً حجّة على أنه يفوق مئة أوقية. وإذا لم يكن السبب الذي نعيّنه لأي مفعول من المفاعيل كافياً لإحداثه، لزمنا إما أن ننكر السبب أو أن نضيف إليه من الخاصيات ما يجعله يتنااسب تناسباً دقيناً مع المفعول. وأما أن نعين له مزيداً من

الخصائص أو أن نثبت له قدرة على إحداث مفاعيل أخرى، فلا يمكننا إلا أن نطلق العنوان لتخميننا وأن نعترض وجود خصائص وظائف ففترضها افتراضا لا حجة له ولا سلطان.

وإن نفس هذا القانون يظل جارياً، سواء أكان السبب المعيّن مادة خاماً جامدة، أو كان كائناً عاقلاً متعقلاً، فإن السبب إذا ما كان إنما يُعرف بمحضه فقط، لزمنا ألا ننسب إليه أبداً أي خاصية فوق ما يحتاجه بدقة لإحداث [ذلك] المفعول: وكذلك فإنه لا يمكننا بأي قانون من قوانين الاستدلال السليم أن نتراجع من السبب، فنستنتج منه من المفاعيل فوق تلك التي إنما نعرف بها وحدها. ولا أحد يستطيع من مجرد رؤية لوحات زوكسيس (Zeuxis) أن يعرف أنه كان كذلك نحاناً أو مهندساً، وأنه كان فناناً ذا صناعة في [نحت] الصخور والرخام لا تقل عن صناعته في الألوان. ويمكّنا بكل اطمئنان أن نستنتج مما نراه من الموهبة والذوق في هذا العمل المائل أمامنا أن الفنان [الذي صنعه] كان يملكونا، فلابد من ملامهة السبب للمفعول، فإذا ما أحكمنا ملامنته ودققتها، لم نجد فيه أبداً أي خاصية تجاوز حدتها، أو تتيح لنا استنتاجاً يخص أي غرض أو فعل آخر، فإن مثل تلك الخصائص لابد أن تجاوز معاوزة ما مقدار ما يُطلب منها لإحداث المفعول الذي نفحص عنه.

وإذا سلمنا، بناء على ذلك، بأن الآلة هي صانعة وجود الكون أو نظامه، تلا ذلك أنها تملك من القوة والعقل والإرادة الطيبة ذلك القدر الدقيق الذي يظهر في أثرها. ولكنه لا يمكننا أبداً البرهنة على أي شيءٍ أبعد من ذلك، اللهم إلا أن نستخرج بالمباغة والملق تعويضاً بهما عن وهن الحجّة والاستدلال، فعلى قدر ما تظهر اليوم آثار أي من الصفات، يجوز لنا أن نقول بوجود تلك الصفات. أما تخمين صفات إضافية، فلا شيء غير افتراض. وأكثر من ذلك أن

نخمن أنه كان أو يكون ثمة في مناطق نائية في المكان وفي أزمنة بعيدة، تجلّ أبدع لتلك الصفات، وصيغة للتسيير أوفق لمثل تلك الفضائل الخيالية. لن يُتاح لنا أبداً أن نصعد من الكون، وهو المفعول، إلى جوبيتير (Jupiter) (وهو السبب) ثم أن نهبط إلى أسفل لنسنن أي مفعول جديد من ذلك السبب، لكن المفاعيل الحاضرة لم تكن وحدها موافية تمام الإيفاء بتلك الصفات المجيدة التي تنسبها إلى الإله. ولما كانت معرفة السبب إنما تُشتَّتُ فقط من المفعول، فلا بدّ من ملاءمتهمما بعضـا إلى بعضـ، بحيث لا يمكن لأحدـهما أبداً أن يحيـل على أي شيء زائدـ، أو أن يكون أساسـاً لأي استنتاج جديدـ أو استخلاصـ آخرـ.

تجدون في الطبيعة ظواهر ما، فتبخثون [لها] عن سبب أو عن
فاعل. وتخيلون أنكم قد عثرتم عليه. ثم تهيمنون حبًّا بهذا الذي
تمحض عنه دماغكم، حتى يذهب في ظنكم أنه من المجال الأَ
يصنع ضرورة ما هو أعظم وأكمل من المشهد الحالي للأشياء الذي
يعج بالشر والفوضى، فتنسون أن هذا العقل النظراني وأن هذه
الإرادة الطيبة هما خياليان تماماً، أو أنهما، على الأقل، بدون أي
أساس عقلي، وأنه ليس لكم أي مبرر لتنسبوا إليه أي خاصية عدا ما
ترون مما أظهره في مصنوعاته وخلقه عليها، فلتعلموا، يا أيها
الفلاسفة، على أن تتلاعِم آهاتكم مع مظاهر الطبيعة الشاهدة، ولا
تتجسروا على أن تفسدوا هذه المظاهر بافتراضاتكم العاسفة، تصنعوا
منكم لمطابقتهم لتلك الصفات التي تنسبونها غباء إليهم.

وعندما يعمد رهبان وشعراء تدعيمونهم بنفوذكم، يا أيها الأثينيون، فيتحدثون عن عصر ذهبي أو فضي، سابق على راهن الحال من الرذيلة والشقاء، فإئنني أسمعهم بانتباه واحترام. أما إذا ما تكلم فلاسفة يدعون عدم الالكترات بالسلطة، ويدعون العناية بالعقل،

فإنني لا أظهر لهم، والحق يقال، نفس ذلك الإذعان الخضوع، وعین ذلك الاحترام البار، فأسائل: من ذا الذي عرج بهم إلى السماوات، وأدخلهم إلى مجالس الآلهة، وفتح لهم كتب المقادير حتى يتجرؤوا فيشتوأ أن آهتهم قد حققت أو أنها ستحقق أي غرض من الأغراض التي تفوق ما ظهر منها فعلا؟ فإذا ما أخبروا أنهم قد رقوا الدرجات بالدرج في مراتب العقل، وبالقيام باستنتاجات من المفاعيل إلى الأسباب، فإنني أصرّ مع ذلك على أنهم قد عضدوا تصعد العقل بأجنحة الخيال، وإلاً لما أمكنهم أن يبدلو هكذا كيفية استنتاجهم، محاججين من الأسباب إلى المفاعيل، فمخفّفين أن صنعة أبدع من صنعة هذا العالم قد تكون أليق بكائنات لها من الكمال كمثل الآلهة، وناسين أنه لا مبرر لهم في أن ينسبوا لهذه الكائنات التسماوية أي كمال ولا أي صفة غير ما يمكن أن يُعثر عليه في هذا العالم الشاهد.

وإنما إلى ذاك يرجع عقم صناعة تعليل مظاهر الشر في الطبيعة، وتزويه الآلهة، حين يتعين علينا أن نعرف بحقيقة ذلك الشر وتلك الفوضى اللذين يعج بهما العالم. يقولون لنا إن عناد المادة والتزام القوانين العامة، وما إلى ذلك من التعليلات، هي السبب الوحيد الذي كبح قوه جوبيتار وطبيته، وأجبه على أن يخلق البشر وكل المخلوقات ذات الإحساس على هذا القدر من التقصان ومن الشقاء، فتبديو هذه الصفات مسبقاً مسلمة في أقصى مداها. وضمن هذا الافتراض، فإني أقرّ أن مثل هذه التخمينات ربما كانت مقبولة كحلول محتملة لظواهر الشر. ومع ذلك فإنني أسأل لِمَ يسلّم بهذه الصفات، ولم يُنْسَب إلى السبب صفات غير تلك التي تظهر عينا في المفعول؟ لِمَ نكلّف الدماغ هذه المشقة في تبرير مجرى الطبيعة على أساس افتراضات قد تكون، على حد ما أعلم، خيالية تماماً، ولا يمكن أن يُعثر لها على أثر في مجرى الطبيعة؟

فلا بد للفرضية الدينية إذاً ألا تُعتبر إلا كمنهج خاص في تفسير الظواهر المرئية في الكون: ولكنّه لا يمكن لمن عُرف بوثافة الاستدلال أن يتجرأ فيستنتاج منها ولو حدثاً واحداً، وأن يغيّر أو يزيد إلى الظواهر شيئاً، في أي جزئية من الجزئيات، فإذا ما اعتقدت أنّ ما يظهر من الأشياء يقيم الدليل على مثل تلك الأسباب، كان لك أن تخرج باستنتاج يخصّ وجود هذه الأسباب. وإنّه ليتعين أن تترك لكلّ أمرٍ في مثل هذه الموضوعات المعقدة والجليلـة، حرية صوغ الافتراضات والحجج. وإنّما ينبغي أن يقف الأمر عند هذا الحدّ. أمّا إن تراجعت فانطلقت مما كنت استنتجته من الأسباب لتسخلص أنه قد وُجد أو سيوجَد، في مجرى الطبيعة، أي حدث آخر قد يكون بمثابة الآية الأكمل على صفات مخصوصة، فإني سأؤاخذك بأنّك حِدْثَ عن منهج الاستدلال الذي يلحق بهذا الموضوع الراهن، وأنّك من غير شك قد أضفت شيئاً ما لصفات السبب، فوق ما يظهر منه في المفعول. وعدا ذلك فإنه لا يمكنك عن وجاهة وسادِ رأي أن تُضيف أي شيء للمفعول يجعله أليق بالسبب.

وأين الشناعة يا ترى في ذلك المذهب الذي أدرسه في مدرستي، بل والذي أفحض عنه في حدائقي؟ أو ما الذي تجدونه في هذه المسألة برمتها مما يمسّ أدنى المساس بمنعنة الأخلاق الحميدة، أو بالسلم والنظام في المجتمع؟

تقولون إني أنكر [أن يكون ثمة] عنایة في العالم ومدبر أعلى له، يسيّر مجرى الأحداث، ويعاقب الأراذل فيحلّ بهم العار والخيبة، ويجازي الأفضل فيهم المجد والتاج في كلّ مساعدتهم. ولكنّه من الأكيد أنّي لا أنكر مجرى الأحداث في حد ذاته، وهو مجرى متاح لكلّ فحص وتحقيق. بل إني أعترف أنّ الفضيلة، في نظام الأشياء الحالي، إنّما يرافقها من سكينة العقل أكثر مما يرافق

الرذيلة، وأنها تلقي من الناس القبول الأحسن. وإنَّه لعلَّى بالِّي أنَّ الصدقة هي بحسب ما تشهد به التجربة السابقة للإنسانية أكبر مسرات الحياة الإنسانية، وأنَّ الاعتدال هو مصدر الطمأنينة والسعادة الوحيدة. وأنا لا أتردد أبداً ما بين حياة تجري على الفضيلة وحياة تجري على الرذيلة، بل أعي بأنه، عند كل عقل رصين، فإنَّ كل خير إنما يكون من جانب الأولى، فما الذي يمكنكم أن تضيفوه إذا ما سلمنا لكم بكل افتراضاتكم وكل استدلالاتكم؟ صحيح أنكم تقولون لي إنَّ هذا النظام الذي في الأشياء إنما يصدر عن عقل وحكمة، ولكنَّني أعلم ذلك المصدر، فإنَّ النظام نفسه، [هذا النظام] الذي إليه ترجع سعادتنا أو يعود شقاوتنا، وبالتالي سلوكيُّنا وأسلوبنا في الحياة، يظل هو هو. يظل متاحاً لي، كما هو متاح لكم، لأنَّ أضبط سلوكيَّي بواسطة تجربتي لماضي الأحداث، فإذا ما أقررتُّم أنِّي إذا ما سلمت بعناية إلهية وبعدالة توزيعية عليَّ في الكون، يكون علىَّي أنْ أنتظر، وراء المجرى العادي للأحداث، جزاءً أخصَّ للخير، وعقاباً أخصَّ للشر، فإني واجد هنا عين المغالطة التي كنت من قبل اجتهدت في رصدها. تظلون تخيلون أنَّنا متى سلمنا بهذا الوجود الإلهي الذي تنافحون من أجله بكل صلابة، جاز لكم أن تستنجدوا منه النتائج بكلِّ أمان، وأنَّ تضيفوا إلى ما جربتم من نظام الطبيعة مزيداً تستدلُّون عليه من الصفات التي تسبونها إلى آهتكم، فلا يظهر أنكم تتذكرون أنَّ كلَّ استدلالاتكم في هذا الموضوع لا تؤخذ إلا [انتقاداً] من المفهولات إلى الأسباب، وأنَّ كلَّ حججة مستندة من الأسباب إلى المفاعيل، لابدَّ أن تكون بالضرورة سفسطة غليظة، مادام من المحال عليكم أن تعرفوا أيَّ شيء عن السبب، خلا ما كنتم من قبل اكتشفتموه بالكلية في المفعول، لا ما استنجدتموه.

ولكن ما عسى أن يفكّر الفيلسوفُ في أصحاب هذه الاستدلالات التي لا طائل من ورائها، ممّن يعمدون، عوضاً من التّظر إلى المشهد الحالي للأشياء موضوعاً وحيداً لتأمّلهم، إلى أن يقلّبوا مجرى الطبيعة بكماله، فيجعلوا من هذه الحياة مجرد ممرٍ إلى شيء أبعد منها، ورواقاً يؤدي إلى بنية أكبر، بعيدة الاختلاف، ومقدمة لا تصلح إلا للتمهيد للمسرحية والإضفاء مزيد الأنفة واللياقة عليها. ومن أين تظّنون أن مثل هؤلاء الفلاسفة يستطيعون أن يستقّوا فكرتهم عن الآلهة؟ من محض اختراعهم وخيالهم بلا شك. ذلك أنّهم لو اشتقوها من الظواهر الحالية، لما أشارت أبداً إلى أبعد منها، بل لكان عليها أن تطابق تلك الظواهر مطابقة. أنه قد يجوز أن تكون للآلهة صفات لم نرها تمارسها أبداً، وأنه قد تسوسها مبادئ للفعل لا يمكننا اكتشاف صحتها، فكل ذلك مما لا مانع من التسلّيم به طوعاً. ومع ذلك فليس هذا إلا مجرد إمكان وافتراض. ولا يمكننا أبداً أن نكون محقّين في استنتاج أي صفات ولا أي مبادئ للفعل في هذه الآلهة، إلا بقدر ما نعرف أنها [صفات ومبادئ] مورست وصحت.

هل ثمة أي علامات على عدالة توزيعية في العالم؟ لئن أنتم أجبتم بنعم، استنتجت أنا أنه مadam العدل هاهنا يمارس، فقد صحّ. أما إن أنتم أجبتم بلا، استنتجت أنه لا حقّ لكم في أن تنسّبوا العدل، بمعنى الذي نعيّنه له، إلى الآلهة. ولئن أنتم وفّتم في الوسط بين الإيجاب والسلب، فقلتـ إن العدل الإلهي يمارس الآن جزئياً، لا في كليّة مدار، أجبت أنه لا يحقّ لكم أن تنسّبوا إليه أي مدى مخصوص، إلا بقدر ما ترون، الآن، أنه يمارس.

وهكذا يا أيها الأثنيّون، أنهـي بسرعة مشاجرتـي مع خصوصيـ، فمجرى الطبيعة مطروحـ أمام تأمّليـ كما هو مطروحـ أمام تأمّلهمـ. وإنـ

تسلسل الأحداث المجرأة لهو المعيار الكبير الذي نعده عليه جميعاً سلوكنا. لا شيء غير ذاك يمكننا الاستجاد به، لا في ساحة الوعي ولا في المجلس. ولا شيء غير ذاك يجب أن يُسمع عنه أبداً، لا في المدرسة ولا في الدّير المحضرن. وعبثاً ما قد يخترق ذهننا المحدود هذه الحدود التي لشدّ ما تضيق عن خيالنا المغزور، فعندما نحتاج بمجري الطبيعة ونستنتاج [وجود] سبب عاقل مخصوص، وَهَبْ الكونَ نظامه في البدء ولا يزال يحفظه فيه، فإنّا نتبيني مبدأ هو غير يقيني وغير ذي جدوى في الآآن نفسه. هو غير يقيني لأنّ الموضوع قائم في كلّيته وراء مدى التجربة الإنسانية. وهو غير ذي جدوى، لأنّ معرفتنا بهذا السبب لما كانت مشتقةً كلّها من [مشاهدتنا لـ] مجرى الطبيعة، فإنه لا يمكننا البثّة، بحسب قواعد الاستدلال السليم، أن نرجع من السبب بأي استنتاج جديد، [ولا يمكننا البثّة] أن نضيف إلى ما اعتدناه وخبرناه في مجرى الطبيعة ما به نقيم أي مبادئ جديدة للسيرة والسلوك.

(ولما رأيت أنه قد أنهى خطبته العصماء قلت) إني لا احظ أنك لم تغادر صنعة الديماغوجيين القدامى، وأنك كما كنت تستحبّ أن تجعلني أمثل الجمهور، فقد كنت تتملقني متوسلاً باعتناق عين تلك المبادئ التي تعرف أنّي ظللت دوماً أعتبر عن تعلق خاص بها. ولكني إذا ما سلمت لك [بل أعتقد أنّه ينبغي لك] أن تجعل من التجربة المعيار الوحيد لحكمنا في هذه المسألة وفي كلّ مسائل الواقع الأخرى، فإني، بناء على عين تلك التجربة التي تنادي بها، لا أشك أبداً في أنه يمكن دحض هذا الاستدلال الذي جعلته على لسان أبيقور. أفلّا يمكنك لو أنك، على سبيل المثال، رأيت بنية قد انتصف بناؤها، وأحاطت بها أكdasُ الأجر، والحجارة والملاط، وجميع أدوات البناء، أن تستنتاج من الأثر أنه كان من عمل التّصميم

والاصطناع لغاية؟ ثم ألا يمكن أن تعود ثانية من هذا السبب المستنتاج، فتستنتج بعض ما تُضيفه إلى الآخر، وتستخلص أنّ البناءة ستكتمل عمّا قريب، وأنها ستزدان بكل التحسينات اللاحقة التي سُدخلها عليها الصناعة. ولو لمحت على حافة البحر أثر قدم بشريّة، لاستخلصت أنّ إنساناً قد مرّ من هناك، وأنه قد خلف آثار القدم الأخرى كذلك، مهما عفتها حبات الرمل المتدافعه، وطمانتها غمرات المياه المتتابعة، فلم ترفض إذاً قبول المنهج عينه في الاستدلال على نظام الطبيعة؟ لا تعتبر العالم وهذه الحياة الجارية إلا كالبنية التي لم تكتمل، فيمكنك أن تستنتاج من ذلك عقلاً أرقى؛ ولم لا يجوز لك ساعتها بناء على هذا العقل الأرقى الذي لا يمكن أن يترك أي شيء ناقصاً، أن تستنتاج رسمياً أو مخططاً أكمل، سيتحقق على بُعد ما من المكان أو الزمان؟ أفلیست هذه الطرائق الاستدلالية متماثلة تمام التماثل؟ وبأي التعللات يمكنك قبول الواحدة حين ترفض الأخرى؟

وأجاب: إن الاختلاف الذي لا حد له بين الموضوعات هو أساس كاف للاختلاف الذي في استنتاجاتي، فإن الأمر في أعمال الصناعة والحيلة الإنسانيتين أنه يمكن تجويز التقدم من المفعول إلى السبب، ثم التراجع إلى السبب لإقامة استنتاجات جديدة تخص المفعول، والفحص عن التغيرات التي قد تكون لحقته أو التي يظل من الجائز أنها تلحقه. ولكن ما أساس هذه الطريقة الاستدلالية؟ إنه بكل وضوح ما يلي: أن الإنسان كائن (*Being*) نعرفه بالتجربة، دوافعه وأغراضه مألوفة لنا، وبين مشاريعه ونوازعه ترابط وتماسك طبقاً للقوانين التي وضعتها الطبيعة لسياسة مثل هذا المخلوق، فمتي وجدنا إذاً أن أي عمل قد نتج عن مهارة الإنسان وحده، استطعنا، بما ألقنا من طبيعة [هذا] الحي، أن نرسم مئة استنتاج حول ما يجوز

أن يتوقع منه، بحيث تكون كلّ هذه الاستنتاجات قائمة على أساس التجربة والملاحظة. ولكننا لو كنّا لا نعرف الإنسان إلا من مفرد العمل أو المنتوج الذي نفحصه، لاستحال علينا الحجاج على هذا التحوّل، لأنّ معرفتنا بكلّ الصفات التي نسبها إليه، لمّا كانت في هذه الحال مشتقة من [ذلك] المنتوج، فإنه يكون من المحال على تلك الصفات أن تشير إلى أيّ شيء أبعد منها، أو أن تكون أساساً لأيّ استنتاج جديد، فأثر القدم في الرّمل إذا ما نظرنا إليه مفرداً، لا يمكنه أن يدلّ إلا على أنه قد تعلق [بتلك القدم] شكل أنتج ذلك الآخر. ولكنّ أثر قدم بشرية إنما يدلّ كذلك، بناء على تجربتنا الأخرى، أنه كان ثمة بلا شكّ قدم أخرى قد خلّفت أثراً لها ولو أنه أثر محاه الزمان ومحاته عوارض أخرى. هاهنا نصعد من الآخر إلى السبب، ثم ننزل من جديد من السبب، فنستنتاج في الآخر تغيرات. ولكننا لا نواصل هاهنا نفس السلسلة من الاستدلالات البسيطة، فلو لا أنّ في حوزتنا في هذه الحال مئة تجربة أخرى ومئة ملاحظة حول الشكل المعتمد لهذا النوع من الحيوان وحول قوائمه لكان مثل هذا المنهج في الحجاج مغالطاً وسفسيطائياً.

ولكنّ الأمر ليس هو هو مع الاستدلالات التي تنطلق من عمل الطبيعة. فإن الله معروف لنا بمصنوعاته فقط، وهو موجود أحدٌ في الكون، ليس متضمّناً تحت أيّ نوع ولا أيّ جنس يمكننا من خلال مماثلته بما خبرناه فيه من الصفات أو الكيفيات أن نستنتاج فيه هو أيّ صفة أو أيّ كيفية، فكما يظهر في الكون من الحكمة والخير، نستنتاج نحن الحكمة والخير. وكما يظهر فيه من هذين الكمالين بدرجة مخصوصة، نستنتاج نحن درجة مخصوصة منهما، على قدر عين الآخر الذي نتفحص، فأما ما زاد عن ذلك من الصفات أو من درجاتها، فلا يجوز لنا أبداً أن نستتجه ولا أن نفترضه بأيّ قاعدة من قواعد الاستدلال القوي. وبين أنه من المحال علينا، من دون جواز

مثل هذا الافتراض، أن نستخلص من السبب حجة أو أن نستنتاج أي تغير في المفعول، زاد عما وقع مباشرة تحت ملاحظتنا. إن أي مزيد من الخير صادر عن هذا الموجود، لابد أن يدل على درجة أكبر من الخير. وإن أي مزيد من الحياد في توزيع الجزاءات والعقابات لابد أن يصدر عن اعتبار أكبر للعدل والإنصاف، فكلما افترضنا ازدياداً في أعمال الطبيعة أضفنا إلى صفات بارئ الطبيعة. ولما كان ذلك أمرا لا تسنده أي حجة ولا أي دليل، فإنه لا يمكن اعتباره إلا مجرد تخمين وافتراض⁽⁴⁾.

إن المصدر الكبير لخطئنا في هذا الموضوع، ولما لا حد له من خلاعة تخميننا التي لا نبالي بها، هو أننا نعتبر أنفسنا، ضمنياً، كما لو كنا في مكان الموجود الأعلى، ونتهي إلى أنه سيكون له في كل مرة عين السلوك العاقل والجدير الذي كنا سنسير عليه، لو كنا مكانه. ولكن، بالإضافة إلى كون مجرى الطبيعة العادي قد يقنعنا بأنّ

(4) وعموماً فإنه يمكننا، في ما أعتقد، أن نقيم قاعدة عامة أنه إذا لم يكن سبب ما معروفاً إلا بمفاعيله الخاصة، فإنه يكون من الحال ضرورة استنتاج أي مفاعيل جديد من ذلك السبب: مادامت الخصيات المطلوبة لإنتاج هذه المفاعيل الجديدة والإنتاج تلك المفاعيل الأولى في آن، يلزمها ضرورة أن تكون مختلفة أو أقوى تأثيراً أو أن يكون عملها أكثر امتداداً من الخصيات التي ابتدأت فأحدثت مجرد المفعول الذي إنما منه فقط نفترض أن السبب أصبح معلوماً لنا. فلا يمكن أبداً، والحالة تلك، أن يتحقق لنا افتراض وجود هذه الخصيات. أما أن نقول إن المفاعيل الجديدة حادة فقط عن استرسال نفس الفاعلية التي نعرفها بعد من المفاعيل الأولى، فذلك لا يزيح الصعوبة. ذلك أنها حتى لو قربنا بذلك [وهو أمر يندر أن يكون كذلك]، فإن الفاعلية الشبيهة [وهي شبيهة فقط، إذ لا يمكن بحال أن تكون هي هي] في عين تواصلها وعملها في حيز آخر من الزمان والمكان. إنما هي افتراض عاسف، ولعله لا يمكننا أن نكتشف لها أي أثر في المفعول التي إنما يصدر عنها أصل معرفتنا بالسبب. إن السبب الذي نستنتج من المفعول المعروف لنا، إذا كان متناسب تمام التنساب مع ذلك المفعول [وهو ما ينبغي له] لا يمكنه أبداً أن يملك أي خاصية يمكن أن نستنتج منها مفاعيل جديدة أو مختلفة.

كل شيء يكاد يكون مسيراً وفق مبادئ وقواعد تختلف كثيراً عن تلك التي لنا، بالإضافة إلى ذلك، فلا بد أن يظهر بجلاء أنه من المناقض لجميع قواعد التماثل أن يعمد المرء إلى الانطلاق من نيات الناس ومشاريعهم، [ليصل] إلى النبات والمشاريع التي لم يوجد يختلف عنهم كل اختلاف ويعالى عليهم كل تعال. ذلك أن التجربة دلت على أنه ثمة في الطبيعة الإنسانية من التماスク في القصود والميول، بحيث إننا إذا ما اكتشفنا قصد امرئ ما من حدث ما، كان من المعقول في الغالب أن نستنتج بواسطة التجربة قصداً آخر، وأن نرسم سلسلة طويلة من النتائج التي تخضّ ماضي سلوكه أو مستقبله. ولكن هذه الطريقة في الاستدلال لا يمكن أن يكون لها محل من الإعراب عندما يتعلق الأمر بموجود على هذا القدر من الثاني والاستغلاق عن الفهم، موجود لا يطيق من المماثلة مع أي موجود آخر في الكون إلا أقل من مماثلة [ضياء] الشمس لنور الشمعة، ولا يجعل نفسه إلا بعض الآثار أو الملامح النذاوية التي لا يحق لنا بعدها أن ننسب إليه أي صفة ولا أي كمال، فما نتخيل أنه كمال أرقى قد يكون في الحقيقة نقصاً. وهبْه كان كمالاً حقيقياً، فإنه لا يكون لإسناد ذلك الكمال إلى الموجود الأعلى حين لا يظهر ظهوراً فعلياً وتاماً في أعماله، إلا رائحة الإطراء والمديح، أكثر من رائحة الاستدلال الصحيح والفلسفة السليمة، وكل ما في العالم من الفلسفة، وكل ما فيه من الدين، وليس الدين إلا ضرباً من ضروب الفلسفة، لا يمكنهما أن يحملانا إلى أبعد من المجرى العادي للتجربة، ولا أن يعطيانا من قواعد السيرة والسلوك ما يختلف عن تلك القواعد التي تزوّدنا بها تأملات الحياة اليومية. وليس ثمة من ظاهرة جديدة يمكن استنباطها من الفرضية الدينية، ولا من حدث يمكن التكهّن به أو الإنباء عنه. كما لا يمكن أن نتظر أو أن نتهيّب أي جراء أو عقاب، زاد عما نعرفه من قبل بالممارسة والتجربة. لذلك سيظلّ يبدو تقريري

لأبيقرور متيناً ومحبناً، ولا يكون للمصالح السياسية للمجتمع أي ارتباط بالمشاجرات الفلسفية [الدائرة] حول الميتافيزيقا والدين.

فأجبت: لا يزال ثمة ظرف يبدو أنك قد أغفلته. ومع أنه قد يكون على أن أسلم بمقدماتك، فلا بد لي من إنكار نتيجتك. إنك إذ تنتهي إلى أن النظريات والاستدلالات الدينية لا تستطيع أن يكون لها أي تأثير في الحياة، لأنه لا ينبغي أن يكون لها أي تأثير، لا تراعي أن الناس لا يبنون استدلالاتهم على نفس النحو الذي تستدل به أنت، وإنما يقيمون كثيراً من استنتاجاتهم على الاعتقاد في وجود إلهي، ويفترضون أن الله سيسلط العقاب على الرذيلة، ويهب الجزاء للفضيلة، في ما وراء ما يظهر ضمن ما درج عليه مجرى الطبيعة. وليس العبرة بمعروفة ما إذا كان هذا الاستدلال الذي لهم صحيحاً أو غير صحيح، فإن تأثيره في حياتهم وفي سيرتهم يظل بالضرورة هو هو. وعلى حد علمي، فقد يكون أولئك الذين يحاولون تبصيرهم بمثل تلك الأحكام المسيبة، ماهرين في فنون الاستدلال، ولكنني لا أستطيع أن أعدّهم مواطنين وسياسيين صالحين، ماداموا يحرّرون الناس من بعض ما يكبح أهواءهم فيزينون خرق قوانين المجتمع ويجعلونه [يبدو لهم] من بعض الوجوه خرقاً مأموناً.

وبعد كلّ هذا، فقد أقبل استنتاجك العام لصالح الحرية، وإن كنت مؤسسه على مقدمات مختلفة عن تلك التي تجتهد في تأسيسه عليها. أعتقد أنه ينبغي للدولة أن تتسامح مع كل مبدأ من مبادئ الفلسفة، فليس ثمة أي مثال عن أي حكومة ضيقَ على مصالحها السياسية مثل هذا التسامح، فأنت لا تجد عند الفلاسفة حماسة، ونظرياتهم ليست كثيرة الإغراء للجمهور، ولا يمكن أن نضع على استدلالاتهم قيداً من القيود إلا كان بالضرورة خطير النتائج على العلوم، وحتى على الدولة، بتعبيد الطريق أمام الاضطهاد والقمع،

في مسائل يشغل بها عامة الناس أكبر انشغال، ويهتمون بها أشد اهتمام.

وتابعت قائلاً: إنه يعرض لي في ما يتصل بغرضك الرئيسي صعوبة سأقتصر على طرحها عليك دونما إلحاح، مخافة أن تأخذنا إلى استدلالات لا قبل لنا بلطف طبيعتها ورهافتها. وباختصار فإني شديد الشك في أن يكون السبب قابلاً لأن يُعرف بمفعوله فقط [مثلاً ظللت تفترض طوال حديثك]، أو أن يكون من فرادة الطبيعة وخاصتها بحيث لا يكون له أي تمازج أو شبه مع أي سبب آخر أو موضوع وقع أبداً تحت ملاحظتنا، فإنما متى وجدنا أن نوعين من الموضوعات هما قاراً الاقتران، أمكننا، ساعتها فقط، أن نستنتج أحدهما من الآخر. أما إذا عرض لنا مفعول، وكان فريداً فرادة، وكان غير قابل لأن يُضمن تحت أي نوع معروف، فإني لا أرى أنه يمكننا أبداً أن نصوغ أي تخمين أو استنتاج عن سببه، فإذا كانت التجربة والملاحظة والتماثيل هي فعلاً أدلةنا (Guides) الوحيدة التي يمكننا بحكمة أن نتبعها في استنتاجات من هذه الطبيعة، تعين على السبب والمفعول أن يكون فيما تماثل وشبه مع مفاعيل وأسباب أخرى نحن نعرفها، وكنا قد وجدنا أنها في كثير من الأحوال مقترنة بينها. سأترك الأمر لفلك يا صاحل [النظر في] استنباطات هذا المبدأ. وسأكتفي بأنلاحظ أنه لما كان خصوم أبيقور يفترضون دوماً الكون، بما هو مفعولٌ فريد ومنقطع النظير، دليلاً على [وجود] إله هو أيضاً سببٌ لا يقل فرادة وانقطاع نظير، فإن استدلالاتك حول هذا الافتراض تبدو على الأقل جديرة بانتباها. إنني أقرّ بأنه من الصعب أن نرجع أبداً من السبب إلى المفعول، وأن نفك انطلاقاً من فكرتنا عن السبب فنستنتج أي تغيير يلحق المفعول، أو أي زيادة تضاف إليه.

الفصل الثاني عشر

في الفلسفة الأكاديمية أو الريبية

القسم الأول

ليس ثمة من الاستدلالات الفلسفية حول أي موضوع من الموضوعات ما يفوق عدده عدد تلك التي تبرهن على وجود إله، وتدحض مغالطات الملحدين. ومع ذلك فإن أشدّ الفلاسفة تدينًا لا يزالون يختصمون ما إذا كان يمكن أن يبلغ أيٌ من الناس من العمى ما يجعله يصير ملحداً نظريًا. كيف يمكننا أن نوّقق بين هذه التناقضات؟ إنَّ الفرسان المغامرين الذين كانوا يجوبون البراري ليطهروا الأرض من الأغوال والعمالق، لم يكونوا يشكُّون أدنى شك في وجود هذه الوحوش الأماسيخ.

إنَّ الريبي عدو آخر للذين، يستفزّ بطبعه سخطَ كلِّ اللاهوتيين، وكلِّ الفلاسفة القانتين، ولو أنه من المؤكّد أن لا أحد من الناس صادف أبداً مثل هذا المخلوق العبئي، أو تجادل مع إنسان لم يكن له رأيٌ أو مبدأ يخصّ أيٌّ موضوع من الموضوعات، سواء في العمل أو في النظر. ويعطي ذلك سؤالاً طبيعياً جداً: ما المراد بالريبي؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نذهب بهذين المبدئين الفلسفيين للشك وعدم اليقين.

ثمة نوعٌ من الريبيّة سابقٍ على كلّ درس وعلى كلّ فسفة، كان طبعه [في الأنفس] ديكارت وغيره، واقتَّا لا يُغلب ضدّ الخطأ والحكم المتسّرّع. وهو يدعو إلى نوع من الشكّ الكلّي لا في جميع آرائنا وميادئنا السابقة فقط، وإنما أيضًا في عين ملّكتنا، إذ ينبعي، على ما يقولون، أن تتأكّد من صدقيتها، بتسليس من الاستدلال نستنتجه من مبدأ أصلّي لا يمكن أن يكون مغالطاً ولا مخادعاً. غير أنه، من جهة، ليس ثمة مثل هذا المبدأ الأصلّي الذي له رئاسة على ما سواه من المبادئ الواضحة بذاتها والمقنعة. وإن هو وُجد، فهل يمكننا أن نتقدم خطوة واحدة من بعده إلا باستعمال عين تلك الملّكت التي يفترض أننا نرتّاب منها من قبل؟ فالشكُ الديكارتي إذ، حتى لو فرضناه شكّاً يمكن لمخلوق بشريٍ أن يدركه، وما هو في الحقيقة كذلك إطلاقاً، يظلّ شكّاً ميؤوساً منه، وليس ثمة من استدلال يمكن أن يبلغ بنا إلى حال من التأكّد والاقتناع حول أي موضوع من الموضوعات.

ومع ذلك فلا بدّ من الاعتراف بأنّ هذا النوع من الريبيّة، إذا ما جعلناه أكثر اعتدالاً، جاز أن يُفهم فهماً معقولاً جداً، وكان تمهدًا ضروريًا لدراسة الفلسفة، من جهة ما يضمن لأحكامنا حياداً حقيقياً، ويقطع فكرنا عن كل تلك الأحكام المسبقة التي قد تكون أترعّتنا بها تربيتنا أو آراؤنا المتسّرعة، فإن ننطلق من مبادئ واضحة وبينة بذاتها، وأن نتقدّم بخطى حذرة وواثقة، وأن نواكب على مراجعة استنتاجاتنا، فتلك وسائل، لئن كنا لا نتحقّق بها في أنساقنا غير تقدّم وئيد محدود، إلا أنها المناهج الوحيدة التي يمكننا أن نأمل بواسطتها بلوغ الحقيقة، وإدراك الثبات واليقين لتحدياتنا.

وثمة نوع آخر من الريبيّة لاحقٌ على العلم والبحث، حيث يفترض أنّ الناس يكونون قد اكتشفوا إما مطلق الوهم الذي في

ملكاتهم الذهنية، أو عدم قدرة تلك الملకات على أن تستقر على أي رأي ثابت في أي موضوع من موضوعات النظر الغربية تلك التي ينديبونها للتفكير فيها عادة. بل إن حواسنا ذاتها لمعرضة للنقاش عند رهط من الفلاسفة، مثلما أن قواعد الحية الجارية معرضة لعين ما تتعرض له من الشك أعمق مبادئ الميتافيزيقا والشمولوجيا. وكما يعرض أن نجد هذه المذاهب الغربية [إذا صح اعتبارها مذاهب] لدى بعض الفلاسفة وأن نجد دحوضها لدى الكثرين من غيرهم، فمن الطبيعي أن تثير [تلك المذاهب] فضولنا، وأن تجعلنا نتحقق الحجج التي قد تقوم عليها.

وليس بي من حاجة لأن أعود فأؤكد على أكثر ما يستعمله الربيون في كل الأزمنة من المقالات المكرورة ضد بداهة الحواس، كمثل ما يشتقونه منها في غير ما مرّة من نقص الأعضاء ووهبها، نحو ما يظهر من انكسار المجداف [إذا نظرت إليه] في الماء، واختلاف مظاهر الأشياء بحسب اختلاف مسافاتها [متنا]، وتضاعف ما يتراهى من الصور للعين إذا ما ضغطنا عليها، وكثير من المظاهر الأخرى التي من هذا القبيل. وفي الحقيقة فإن هذه المقالات الربيبة لا تفي بأكثر من التدليل على أن الحواس لا يمكن أن يوثق بها ثقة عماء، وأنه إنما يتبعين علينا أن تستدرك بداهتها بالعقل و[أن نستصلحها] باعتبارات مأخوذة من طبيعة الوسط، ومسافة الشيء ووضع العضو [الحاس]. ف يجعلها ضمن دائرتها هي هي معايير الصواب والخطأ. ولكن ثمة حجج أعمق من هذه ضد الحواس، لا تقبل مثل هذا الحل السهل.

يبدو من البديهي أن الناس تحملهم غريزة طبيعية، أو حكم مسبق طبيعي، على الثقة في حواسهم، وأننا، بدون أي استدلال، بل ربما حتى قبل استخدام العقل، نفترض دوماً كوناً خارجيًا لا

يحتاج [في وجوده] لإدراكتنا، وإنما هو كون، لتن غبنا نحن، وغاب كل مخلوق محسوس، أو انعدمنا، لكن [هو] مع ذلك موجوداً. إن المخلوقات الحيوانية هي نفسها محكومة بمثل هذا التصور، وهي تحافظ على اعتقادها هذا في [وجود] أشياء خارجية، ضمن كل ما تفكّر فيه، وكل ما تنويه. وكل ما تفعله.

ويبدو من البديهي كذلك أن الناس عندما يتبعون هذه الغريزة الطبيعية العميماء الجارفة، فإنهم يفترضون دوماً أن الصور التي تقدمها لهم حواسهم هي هي الموضوعات الخارجية، ولا يساورهم التظنبن أبداً بأن تلك [الصور] ليست إلا تمثلات لهذه [الحواس]. إننا نعتقد أن هذه المائدة التي نراها بيضاء، ونلمسها صلبة، هي موجودة بصرف النظر عن إدراكتنا الحسي، وأنها شيء [موجود] خارج ذهننا الذي يدركها، فحضورنا لا يخلع عليها الوجود، وغيابنا لا يلغيه. إنها تحفظ وجودها وجوداً ثابتاً وكاملاً، ومستقلاً عن وضع الكائنات العاقلة التي تدركه بالحس أو تعتبره بالنظر.

ولكن هذا الرأي الكلّي والبديهي الذي عليه كل الناس سرعان ما يتهافت أمام أخف الفلسفات التي تعلّمنا أن لا شيء يمكنه أن يكون حاضراً في الذهن إلا صورة أو إدراك حسي، وأن الحواس ما هي إلا الكواكب التي تستدرج منها تلك الصور، دون أن يكون لها أن تحدث أي تفاعل بين الذهن والموضوع، فالمائدة التي نرى، إنما تتضاءل لنا على قدر ما نبتعد عنها: ولكن المائدة الحقيقة التي توجد مستقلة عنا، لا يلحقها أي تغيير، فهي لم تكن إذا إلا صورتها التي كانت حاضرة في الذهن. تلك هي اقتضاءات العقل البديهي، وليس من إنسان عاقل، يشك أبداً في أن الوجودات التي نعتبر إذ نقول «هذا البيت» و«هاتيك الشجرة» ليست إلا إدراكات حسية في الذهن، ونسخاً تطفو [على السطح] أو تمثلات لوجودات أخرى تظل ثابتة ومستقلة.

ف عند هذا الحد إذاً، يُلزمـنا الاستدلال بمناقضة الغرائز الطبيعية الأولى و مفارقتها، و اعتناق نسق جديد حول بداهة حواسـنا. ولكن الفلسفة إنما تجد نفسها هاـنا في أقصى الـحرج لدى تبرير هذا النـسق الجديد، ولدى تصديـها لاعتراضات الـريـبيـنـ المـاكـرـةـ. إنـهاـ لاـ تستـطـيـعـ أنـ تـظـلـ تـدـافـعـ عنـ غـرـيـزةـ طـبـيـعـيـةـ لاـ تـخـطـئـ ولاـ تـقاـومـ، فـتـنـكـ غـرـيـزةـ قـادـتـنـاـ إـلـىـ نـسـقـ آـخـرـ تـبـيـنـ آـنـهـ خـطـاءـ مـخـطـئـ. ثـمـ آـنـ تـبـرـيرـ هـذـاـ النـسـقـ الـفـلـسـفـيـ الـمـزـعـومـ، بـتـسـلـسـلـ حـجـاجـيـ وـاضـحـ وـمـقـنـعـ، أوـ حتـىـ بـأـيـ شـبـهـ حـجـةـ، هوـ أـمـرـ يـتـجاـوزـ مـقـدـورـ الطـاـقةـ الـبـشـرـيـةـ بـرـمـتهاـ.

وبـأـيـ الحـجـجـ يـمـكـنـ لـلـمـرـءـ أـنـ يـسـتـدـلـ عـلـىـ آـنـ إـدـرـاكـاتـ الـذـهـنـ لـابـدـ أـنـ تـكـوـنـ رـاجـعـةـ إـلـىـ مـوـضـوعـاتـ خـارـجـيـةـ، مـخـتـلـفـةـ تـامـ الـاـخـتـلـافـ عـنـهـاـ، معـ كـوـنـهـاـ تـشـبـهـهـاـ [إـذـاـ كـنـ هـذـاـ مـمـكـنـاـ]ـ وـأـنـهـاـ لـاـ يـمـكـنـ آـنـ تـصـدـرـ عـنـ فـاعـلـيـةـ الـذـهـنـ نـفـسـهـ وـلـاـ آـنـ تـوـلـدـ عـنـ إـيـحـاءـ عـقـلـ مـحـجـوبـ وـغـيـرـ مـعـرـوفـ، أـوـ عـنـ آـيـ سـبـبـ آـخـرـ أـكـثـرـ خـفـاءـ عـنـاـ؟ـ فـمـمـاـ يـعـرـفـ بـهـ آـنـ الـكـثـيرـ مـنـ هـذـهـ إـدـرـاكـاتـ، مـثـلـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـيـ الـأـحـلـامـ وـالـجـنـونـ وـغـيـرـهـمـاـ مـنـ الـاضـطـرـابـاتـ، لـاـ يـصـدـرـ فـيـ الـحـقـيقـةـ عـنـ آـيـ شـيـءـ خـارـجـيـ. وـلـيـسـ أـشـدـ اـسـتـغـلـاـقاـ عـلـىـ التـقـسـيـمـ مـنـ الـكـيـفـيـةـ التـيـ [يـفـتـرـضـ آـنـ]ـ يـفـعـلـ بـهـاـ الـجـسـدـ فـيـ الـذـهـنـ بـحـيـثـ يـنـقـلـ صـورـةـ مـنـ نـفـسـهـ إـلـىـ جـوـهـرـ يـفـتـرـضـ آـنـهـ مـنـ طـبـيـعـةـ شـدـيـدـةـ الـاـخـتـلـافـ بـلـ وـالـتـنـاقـضـ مـعـهـ.

إـنـ مـعـرـفـةـ مـدـىـ مـاـ تـكـوـنـ إـدـرـاكـاتـ الـحـواـسـ صـادـرـةـ عـنـ مـوـضـوعـاتـ خـارـجـيـةـ تـشـبـهـهـاـ، هيـ مـسـأـلـةـ تـجـرـبـةـ:ـ إـذـ ماـ الـذـيـ سـيـتـحدـدـ بـهـ [جـوابـ]ـ هـذـاـ السـؤـالـ؟ـ التـجـرـبـةـ، لـاـ مـحـالـةـ، كـشـانـ كـلـ الـأـسـئـلـةـ الـأـخـرـىـ التـيـ مـنـ هـذـاـ القـبـيلـ.ـ وـلـكـنـ التـجـرـبـةـ هـاـهـنـاـ تـظـلـ خـرـسـاءـ وـلـاـ مـنـاصـ لـهـاـ مـنـ ذـلـكـ، فـالـذـهـنـ لـاـ يـسـتـحـضـرـ أـبـداـ غـيـرـ إـدـرـاكـاتـ، وـلـعـلـهـ لـاـ يـقـدـرـ عـلـىـ بـلوـغـ آـيـ تـجـرـبـةـ لـاـرـتـبـاطـ تـلـكـ إـدـرـاكـاتـ بـالـمـوـضـوعـاتـ، فـلـيـسـ لـافـتـراـضـ مـثـلـ هـذـاـ الـاـرـتـبـاطـ، فـيـ الـاستـدـلـالـ، إـذـاـ، آـيـ أـسـاسـ.

إن اللجوء إلى صدقية الموجود الأسمى من أجل البرهنة على صدقية حواسنا، لهو بالتأكيد مداورةً مفاجئة مباغطة، فلو كانت لصدقته أي علاقة بهذا الأمر أصلاً، لكان حواسنا معصومة تماماً، مادام من المجال أن يخدعنا. وفضلاً عن ذلك، فإننا إذا وضعنا العالم الخارجي موضوع السؤال، تعذر علينا أن نجد الحجج التي يمكننا البرهنة بها على وجود هذا الموجود أو على أي من صفاته.

تلك إذا مسألة ستكون فيها الغلبة دائماً للزبائن الأبعد غوراً والأكثر فلسفة، إذ يجتهدون في إدخال شكل شامل في كل موضوعات المعرفة والبحث الإنسانيين. قد يقولون: «أتراكم تتبعون الغرائز والميول الطبيعية حين تثبتون صدقية الحواس؟ ولكن ذلك يقودكم إلى الاعتقاد بأنَّ عين الإدراك أو أنَّ عين الصورة الحسية هي هي الموضوع الخارجي. أم تراكم تتضليلون من هذا المبدأ لتعتنقون موقفاً أكثر عقلانية منه وأنَّ الإدراكات ليست إلا تمثيلات لشيء خارجي ما، فتتجرون هاهنا من ميولكم الطبيعية ومن أوضاع ما تجدونه من إحساسكم، ولا تقدرون مع كل ذلك أنَّ ثرضاً عقلكم الذي لا يمكنه أبداً أن يجد في التجربة أيَّ حجة مقنعة يستدلُّ بها على أنَّ الإدراكات مرتبطة بأي موضوعات خارجية.

واثمة مسألةٌ ربيبةٌ أخرى مماثلةً، مأخوذةٌ من أعمق الفلسفات، لعلها تستحق انتباها إذا ما لزمنا أن نغوص إلى مثل هذه الأعماق للكشف عن الحجج والاستدلالات التي تكاد لا تخدم أيَّ غرض جديٍّ، فممَّا يسلم به الباحثون الحديثون تسلیماً كلياً، أنَّ كلَّ ما للموضوعات من الكيفيات الحسية التي من قبيل الخشونة والليونة والحرارة والبرودة والبياض والسوداد وهلمَّ جرَّاً، هي مطلقاً كيفيات ثوانٍ، وأنها لا توجد في الموضوعات في حد ذاتها، بل هي إدراكات للذهن ليس لها أيَّ أنموذجٍ أصليٍّ أو منوالٍ تمثِّله، فممَّى

جُوَرْنَا ذلك بالنظر إلى الكيفيات الثاني، لزمنا تجويزه كذلك بالنظر إلى ما يُزعم من الكيفيات الأولى [أعني] الامتداد والمتناء، ولم يعد لهذه ما يؤهلها لهذه التسمية أكثر من تلك، ففكرة الامتداد مكتسبة في كلّيتها من حاستي البصر واللمس، وإذا كانت كلّ الكيفيات التي تدركها الحواس موجودة في الذهن لا في الموضوع، لزم أن يمسّ هذا الاستنتاج عيشه فكرة الامتداد التي تخضع في كلّيتها للأفكار الحسية أو أفكار الكيفيات الثاني. وليس ينجينا من هذا الاستنتاج إلا الإقرار بأنّ أفكار تلك الكيفيات الأولى إنما تحصل بالتجريد (Abstraction)، وهذه فكرة لئن نحن تفحصناها بدقة وجدناها لا تفهم، بل وجدناها عديمة المعنى. إنّ امتداداً لا هو ملموس ولا هو مُبَصَّر هو امتداد غير قابل للتصور لا محالة. وإنّ امتداداً ملموساً أو مُبَصَّراً، لا يكون لا خشنًا ولا لينًا، لا أسود اللون ولا أبيضه، هو كذلك امتداد يتجاوز مدى التصور الإنساني. دع أيّ إنسان يحاول أن يتصور بعامة مثلاً لا يكون متساوي الضلعين ولا مختلف الأضلاع، ولا يكون لأضلاعه أي طول ولا أيّ نسبة، ليرين بسرعة عبث كل مَعْرَفٍ مدرساني حول التجريد والأفكار العامة⁽¹⁾.

وهكذا فإنّ الاعتراض الفلسفـي الأول على البداهـة الحسـية أو على الموقف القائل بالوجود الخارجي [للأشياء] يتمثل بمايلي: أن

(1) أخذت هذه الحجـة من دـ. بركلـي (Dr. Berkeley). ولا شكـ أنـ أغلـب كتابـات هذا المؤلف البارـع مثلـ أحسن دروس الـريـبيـة التي يمكنـ أنـ نعـثر عـلـيهـا بين قـدـماءـ الفـلـاسـفةـ أوـ مـحـدـثـيـهمـ، بماـ فيـ ذـلـكـ باـيـلـ (Bayle). ولـكـنهـ يـصـرـحـ فيـ صـفـحةـ العنـوانـ [بـكـثـيرـ منـ الصـوابـ ولاـ شـكـ]ـ أنهـ كـتبـ هـذـاـ الكـتابـ ضـدـ الـرـيـبيـنـ وـضـدـ الـمـحـدـثـيـمـ وـدـعـةـ الـفـكـرـ الـحرـزـ فيـ آـنـ. ولـكـنـ آـنـ كـلـ حـجـجـهـ، وـعـلـىـ العـكـسـ مـاـ كـنـ قـصـدـهـ مـنـهـاـ. هيـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ رـبـيـةـ خـالـصـةـ، فـذـكـ ماـ بـظـهـرـ مـنـ كـوـنـهـاـ لـاـ تـحـتمـلـ جـوـابـاـ عـلـىـ الإـطـلاقـ، وـلـاـ يـحـصـلـ مـنـهـ [فـيـ الـذـهـنـ]ـ آـيـ اـقـتـاعـ. بلـ إنـ آـثـرـهـاـ الـوحـيدـ هوـ آـنـ تـحـدـثـ تـلـكـ الـحـيـرـةـ الـمـوـقـعـةـ وـذـلـكـ التـرـددـ وـالـإـنـتـبـاسـ، وـذـلـكـ هوـ الـخـاصـلـ مـنـ الـرـيـبيـةـ.

مثل هذا الرأي إذا ما قام على الفطرة الطبيعية كان منافيًّا للعقل، وإذا ما أرجع إلى العقل كان منافيًّا للفطرة الطبيعية، وكان في الآن نفسه خالياً من كل بداعه عقلية يُقنع بها باحثاً محايدها. وأما الاعتراض الثاني فيذهب أبعد من ذلك ويظهر هذا الموقف بمظاهر الموقف المناقض للعقل، ولا سيما إذا ما وضع مبدأ للعقل أن كل الكيفيات الحسية هي في الذهن لا في الموضوع. جردوا المادة من كل كيفياتها المعقولة، كيفياتها الأولى والثانية معاً، لعدمُتها إذاً، بمعنى ما، فلا تبقون منها على غير شيءٍ ما، لا معروف ولا بين، [فتجعلونه] هو سبب إدراكاتنا: وهذا مَعْرَفٌ معتلٌ ناقص قد بلغ منه النقص ما لا يحوج أي ربي إلى مقاومته.

القسم الثاني

قد يبدو ما يعمدُ إليه الريبيتون من تقويض العقل بالحجاج والمماحكات إسراًفًا كبيرًا منهم وشططاً. ومع ذلك فهذا هو الهدف الكبير لكل بحوثهم ومشائراتهم. إنهم يجتهدون في إيجاد الاعتراضات على استدلالاتنا، سواء ما كان منها مجرداً، أو ما تعلق منها بالواقع وال موجودات.

وإنما يصدر اعترافهم الأكبر على كل الاستدلالات المجردة من فكري الزمان والمكان، وهو ما في الحياة العادية وعند كل نظرٍ كليلٍ، فكرتان واضحتان جداً ومعقولتان، ولكنهما متى عُرضتا على غربال العلوم العميقـة [وهما الموضوع الأهم لهذه العلوم] كشفتا عن مبادئ تبدو مليئة خلفاً وتناقضـاً، فليس في المذاهب التي اخترعها قساوسـة الكنيسة ترويضاً وإخضاعـاً للعقل الإنساني الحرون، نظريةً صدمت باديء الرأي أكثر من نظرية القسمة اللامتناهية للامتداد، باستتبعـاتها كما يُطلب في تقديمـها كل الهندسيـين والميتافيزيـقيـين،

بضررٍ من الانتصار والجذل، فإنَّ تعتبر كمَا فعلَيَا، لامتناهِيَّةُ الأصغرِيَّةِ عن أيِّ كمَّ متناهٍ، متضمناً كمَّيات لامتناهِيَّةُ الأصغرِيَّةِ عنه، وهلْمَ جرَأً إلى ما لا نهَايَةَ له، فذلك بناءٌ فيه من العَجْبِ والعَجْبِ ما يعجزُ عنِ حملِه كلَّ استدلالٍ مزعومٍ، لأنَّه يصدِّمُ أوضاعَ مبادئِ العُقلِ الإنسانيِّ⁽²⁾ وأقربِها من الطبيعةِ. ولكنَّ ما يجعلُ الأمَّ أكثرَ عجباً هو أنَّ هذه الآراءَ التي ظاهِرُهَا خُلُفَ إنما تستندُها سلسلةً من الاستدلالاتِ ليسَ ما يفوقُها وضوحاً وبداهَةً، ولا يكونُ بمقدورنا أن نجزِّي منها المقدمات دون القبول بالنتائجِ، فلا شيءَ يمكنُ أن يكونُ أكثرَ إقناعاً لنا وإرضاءً من جميعِ الاستنتاجاتِ المتعلقة بخواصِيَّاتِ الدوائرِ والمثلثاتِ. ومع ذلك فكيفُ ننكرُ، متى قبلنا بهذهِ، أنَّ زاويةَ الاتصالِ بينَ الدائرةِ ومماسَّها لامتناهِيَّةُ الأصغرِيَّةِ عن أيِّ زاويةٍ مستقيمةٍ، وأنَّك كما قد تزيد في قُطْرِ الدائرةِ زيادةً لامتناهِيَّةِ، تصيرُ زاويةَ الاتصالِ هذهَ إلى أصغرِ بل إلى ما لا نهَايَةَ له [من الصغرِ]، وأنَّ زاويةَ الاتصالِ بينَ المقوساتِ الأخرىِ ومماسَّاتها قد تكونُ لامتناهِيَّةُ الأصغرِيَّةِ عن زوايا الاتصالِ التي بينَ أيِّ دائرةٍ من الدوائرِ ومماسَّها، وهلْمَ جرَأً إلى ما لا نهَايَةَ له؟ فيبدو أنَّ في البرهنةِ على هذهِ المبادئِ من الصرامةِ ومن عدمِ قابليةِ الاستثناءِ بقدرِ ما في البرهنةِ على أنَّ الزواياَ الثلاثَ لمثلثٍ مساويةٌ لزواياَ قائمتينِ، رغمَ أنَّ هذا القولَ الأخيرَ قولٌ طبيعِيٌّ وميسورٌ [الفهمِ]، في حينَ أنَّ القولَ السابقَ

(2) مهمما كانت الخصوصيات حول النقاط الرياضية، فإنه يلزمـنا التسلـيم بوجود نقاط فـيزيـائية، أعني أجزاءً من الـامتداد لا يمكنـ تقسيـيمـها ولا تصغيـرـها، سواءً أكانـ ذلك بالـعين أو بالـخيـالـ. فـهذهـ الصـورـ التي تمـثلـ إذاً للـلوـهمـ أو للـحوـاسـ هي بـاطـلاقـ غيرـ قـابلـةـ للـقـسمـةـ، ولا منـاصـ لـلـريـاضـيـينـ منـ التـسلـيمـ بـأنـهاـ لـامـتـنـاهـيـةـ الـأـصـغـرـيـةـ عنـ أيـ جـزـءـ فـعـلـيـ منـ أـجـزـاءـ الـامـتـدـادـ. وـمعـ ذـلـكـ فـلاـ شـيـءـ يـبـدوـ لـلـعـقـلـ أوـ ثـقـيـلـ يـقـيـنـاـ منـ القـولـ بـأنـ عـدـدـ لاـ نـهـاـيـةـ لـهـ مـنـهـاـ يـكـونـ اـمـتـدـادـاـ لـأـنـهـاـ لـهـ، فـمـنـ بـابـ أولـ يـنـفـرـضـ أـنـ مـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ مـنـ أـجـزـاءـ الـامـتـدـادـ تـلـكـ هـيـ قـابلـةـ لـلـقـسمـةـ إـلـىـ مـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ.

يُعُج بالتناقض والخلف، فكأنما أُلقي بالعقل هاهنا في ضرب من الحيرة والوجوم يزر عان فيه، من غير وسوسه أي ربي، عدم الثقة بنفسه وبالصعيد الذي يسير عليه. يبصر العقل نوراً ساطعاً يضيء بعض المواقع، ولكن في حد ذلك النور أحلك الظلمات. وإنه بينهما لمن العشا والذهول، يكاد لا ينطق بالحُكم الموقن والواثق عن أيّ من الأشياء.

ويبدو أنَّ خلف هذه التحديات المغامرة التي في العلوم المجردة يصبح أكثر وضوحاً، إن كان ثمة وضوح أكبر، عندما يتعلق الأمر بالزمان لا بالامتداد، فإنَّ المرء ليجدُ أنه من التناقض الصارخ الذي لا يمكن قبوله أبداً ممن كان سليم العقل، فضلاً عنْ من أصلحت عقله العلوم، أن [يُقال إنَّ] عدداً لا نهاية له من مقاطع الزَّمان الفعلية تتبع في مرورها وينعدم الواحد منها تلو الآخر.

ومع ذلك فقد كُتب على العقل أن يظلَّ قلقاً غير قرير حتى بالنظر إلى تلك الريبة التي تؤديه إليها هذه الحالات الظاهرة من الخلف ومن التناقض، فإنَّ يمكن لأيِّ فكرة واضحة ومتمنية أن تتضمن من الأحوال ما يتناقض معها أو مع أيِّ فكرة أخرى واضحة ومتمنية، فذلك أمرٌ يظلَّ مطلقاً الاستغلاق على الفهم، بل لعله يفوقُ في خلفه أيِّ قضية من القضايا التي يمكن تأليفيها، فلا شيء إذاً أشدُّ ريبيةً أو أشدُّ امتلاء بالشك والتردد من عين هذه الريبة التي تصدر عن بعض مفارقات التَّتائج التي تحصلها الهندسة ويحصلها علم الكتم⁽³⁾.

(3) لا يبدُّل في حالاً أن تتجنب هذه الأُخْلَاف (Absurdities) والتناقضات إذا سلمنا بأنه لا وجود لشيء يسمى على الحقيقة أفكراً مجردة أو عامة، بل إنَّ كل الأفكار العامة هي في الحقيقة أفكار خاصة ارتبطت بلفظ عام يستجمع متى ما اقتضى انتم إفكراً خاصة أخرى تشبه في ظروف ما الفكرة الحاضرة في الذهن. وهكذا فعندما ننطق بلفظة حسان، فإنَّ -

إن الاعتراضات الريبية على البداهة الخلقية أو على الاستدلالات المتعلقة بالواقع هي إما اعتراضات عامة أو هي اعتراضات فلسفية. فأما الاعتراضات العامة فمشتقة من الوهن الطبيعي للذهن الإنساني، ومن الآراء المتناقضة التي تناقلها الناس في عهود مختلفة وفي أمم كثيرة، ومن تغيرات أحکامنا بحسب ما تكون صحتنا عليه أو سليمة، و[من تغيرها] في الشباب والشيخوخة وفي حالي اليسار وعدم موافاة الحظ، وهي كذلك مشتقة من التناقض الدائم بين آراء كل واحد من الناس ومشاعره، ومن غير ذلك من الأمور الكثيرة والمشاكنة. ولا حاجة بنا إلى مزيد الإلحاح على هذه التقطة، فهذه الاعتراضات هزيلة هزاً، إذ لما كانت في الحياة العامة إنما نستدلّ في كل حين بالعقل على الواقع وعلى وجود الأشياء، بل ربما لا يمكننا أن نعيش من دون أن نستعمل باستمرار هذا النوع من الاستدلالات، فإن كل الحجج العامة المأخوذة من تلك الاعتراضات ستكون بالضرورة غير كافية لتفويض هذه البداهة [الخلقية]. إن أشد ما يقوض البيرونية (Pyrrhonism) وشطط المبادئ الريبية، إنما هو الفعل والعمل ومشاغل الحياة الجارية. قد تزدهر تلك المبادئ وتسود في المدارس حيث يكون من العسير فعلاً، إن

- نصور لأنفسنا لستو فكرة حيوان أسود أو أبيض، دي حجم وصورة ما. ولكن لما كانت الكلمة إنما تستعمل في العادة كذلك لحيوانات ذات اللون أخرى وصور أخرى وأحجام أخرى، فإن هذه الأفكار تتجمع بسهولة ولو أنها ليست حاضرة فعلياً في المخيلة، كم أن تفكيرنا واستنتاجنا ينهجان [هذا] كعین ما ينهجان عندما تكون تلك الأفكار حاضرة فعلاً. فإذا سلمنا بذلك [وهو ما يبدو معقولاً]، تربّ عنـه أن كل أفكار لكم التي تتعلق بها استدلالات الرياضيين ليست إلا أفكاراً خاصة شأنها أن توّزع به الحواس والمخيّلة، بحيث لا يمكن أن تكون قابلة للقصمة إلى ما لا نهاية له. سنكتفي الآن بهذه اللمحـة التي أعطينا دون أن نترسل أكثر، فمن الأكيد أنه من شأـن محـبي العلم الـآخر عـرضـوا أنفسـهم بـفعل استـجاجـهم لـهزـءـ الجـهـلـةـ منـهـمـ وـازـدـارـائـهـ لـهـمـ. فـذـلـكـ يـبـدوـ هوـ الـحلـ الأـهـيـ لـهـذـهـ الصـعـوبـاتـ.

لم يكن من المحال، دحضها. ولكتها ما إن تغادر الظلل الظليل فتتمسي بفعل حضور الموضوعات الحقيقة التي تحرك أهواعنا ومساعرنا في تعارض مع أقوى مبادئ الطبيعة فيها، حتى تذوي كالدخان. تاركة أزمنت الريبيين لا يختلف حاله عن حال غيره من سائر الناس.

يحسن بالريبي إذاً أن يلزم دائته وأن يستعرض [داخلها] تلك الاعتراضات الفلسفية الصادرة عن استقصاءات أكثر عمقاً، فله هنا عدّة للنصر وقاعدة، إذ يؤكد، عن حق، أن كلّ ما لنا، في خصوص أيّ واقعة من الواقع، من البداهة القائمة بعد شهادة الحواس أو الذكرة، إنما هو بداعه مشتقة كلياً من علاقة السبب بالمفعول، وأنه ليس لنا من فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير فكرة موضوعين تواتر اقترانهما معاً، وأنه ليس لنا من حجة تقنعتا بأن الموضوعات التي ظلت في تجربتنا متواترة الاقتران، ستظل كذلك في حالات أخرى مقترنة عين اقترانها من قبل، وأنه لا شيء يقودنا إلى هذا الاستنتاج غير العادة أو غريزة طبيعية فيها لتن لم يكن من اليسير معارضتها، إلا أنها قد تكون مع ذلك واهمة ومغالطة كغيرها من الغرائز. إن الريبي إذ يؤكد هذه الأفكار، إنما يظهر قوته، بل قل لعله يظهر في الحقيقة وهذه الذي له، ووهننا الذي لنا، فيبدو، ساعتها على الأقل، كأنما هو يقوض كلّ وثافة واقتئاع. قد كان يمكن أن نبلور مزيداً من هذه الحجاج لو جاز لنا أبداً أن ننتظر أن ينتج عنها خير عميم أو نفع دائم للمجتمع.

وهاهنا يقوم أقوى الاعتراضات على الريبية المغالبة وأقوظها لها: أنه لا يُرجى منها خير مدید أبداً، مادامت على صولة قوتها وشدة بأسها. يكفي أن نسأل مثل هذا الريبي عن قصده ما هو؟ وعن غرضه من كلّ هذه الاستقصاءات العجيبة ما هو؟ ليربكَ رأساً، فلا

يحرر جواباً. وقد يؤمل الكوبرنيكي أو البطليموسي إذ ينتصر كلّ منهما إلى نسقه الفلكي المختلف، أن يحدث اقتناعاً ما في نفس ساميته. والروaci أو الأبيقوري، فإنّ كليهما يبلور مبادئ قد لا تكون مديدة العمر، ولكنها ذات تأثير في السيرة والسلوك. أمّا البروني فلا يمكنه أن يتّظر أن يكون لفلسفته أي تأثير منتظم في الذهن، أو أن يكون ذلك التأثير، إن كان، مفيداً للمجتمع. بل عليه أن يعترف، إن شاء، أنه لو قدر لمبادئه أن تنتصر انتصاراً كاملاً شاملـاً، لانتفت الحياة الإنسانية كاملة. لينقطع يومئذ للتو كـل قول وكل فعل، ليظلّ الناس في سباتٍ تامٍ، حتى تؤدي بهم حاجاتهم الطبيعية التي لا تلبـى إلى وضع حدّ لحياتهم البائسة. صحيح أنّ مثل هذا الحدث القاتل قليل الاحتمال، فالطبيعة دوماً أقوى من المبادئ. ومهمـا جاز أن يُلقـي البرونـي بنفسـه أو بغيرـه في حيرة وتذبذـب وقتـيين من خلال استدلـالـاته الغـائـرة، فإنـ الحـدـثـ الأولـ والأـبـسـطـ الذي يـعـرـضـ فـيـ الحـيـاةـ كـفـيلـ بـأنـ يـنـفـخـ عـلـىـ شـكـوكـهـ وـتـحـفـظـاتـهـ فـيـطـيـرـهـ مـعـ الـرـيـحـ، وـيـذـرـهـ، فـيـ كـلـ مـاـ تـعـلـقـ بـالـعـمـلـ وـالـنـظـرـ، كـغـيرـهـ مـنـ فـلـاسـفـةـ أـيـ فـرـقـ مـنـ الفـلـسـفـةـ، فـإـذـاـ أـفـاقـ الـذـيـنـ لـمـ يـشـغـلـوـنـ أـنـفـسـهـمـ قـطـ بـأـيـ مـنـ الـاستـقـصـاءـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ، فـإـذـاـ أـفـاقـ مـنـ حـلـمـهـ، كـانـ أـولـ مـنـ يـلـتـحـقـ بـالـضـاحـكـينـ مـنـهـ تـهـكـماـ عـلـيـهـ، مـعـتـرـفـاـ أـنـ كـلـ اـعـتـراـضـاتـهـ لـيـسـتـ إـلـاـ لـهـوـاـ، وـأـنـ الـغـرـضـ مـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ إـلـاـ أـنـ يـكـونـ إـظـهـارـ غـرـابـةـ مـاـ عـنـيـهـ النـاسـ فـيـ اـضـطـرـارـهـمـ إـلـىـ الـفـعـلـ وـالـتـعـقـلـ وـالـاعـتـقـادـ، رـغـمـ كـوـنـهـمـ غـيرـ قـادـرـينـ، مـهـمـاـ تـسـامـحـواـ فـيـ بـحـوـثـهـمـ، عـلـىـ إـقـنـاعـ أـنـفـسـهـمـ فـيـ مـاـ تـعـلـقـ بـأـسـسـ هـذـهـ الـعـمـلـيـاتـ، أـوـ عـلـىـ رـدـ الـاعـتـراـضـاتـ الـتـيـ قـدـ يـعـرـضـ بـهـاـ عـلـيـهـمـ.

القسم الثالث

ثمة في الواقع ريبة أكثر اعتدالـاً، هي الفلـسـفةـ الأـكـادـيمـيـةـ، لـعـلـهـاـ أـدـوـمـ وـأـنـفعـ فـيـ الـآنـ نـفـسـهـ، وـلـعـلـهـاـ تـكـوـنـ جـزـئـاـ نـتـيـجـةـ لـهـذـهـ الـبـرـونـيـةـ أـوـ

الريبة المغالبة، عندما تؤخذ شكوكها التي لا تمييز فيها، فتصبح إصلاحاً ما بالعقل البسيط وبالتفكير، فالسواد الأعظم من الناس محمولون بالطبع على أن يكونوا تقريريين وثوقيين في آرائهم، ولما كانوا لا يرون الأشياء إلا من جانب واحد، ولا يخطر ببالهم [أنه قد توجد] أي حجّة تردع حجّتهم، فإنهم يرتمون بغير تريث في المبادئ التي تأخذهم إليها ميلهم، دون أن يحسبوا حساباً لمن قد تكون لهم آراء مناقضة [لميلهم تلك]، فالتردد أو التراجع يربك أذهانهم، ويحبس أهواهم، ويُبطل عملهم. لذلك تراهم لا يستطيعون صبراً حتى يغادروا حالاً هي عندهم حال شديدة الضيق. بل يعتقدون أنّهم يكادون لا يأمنون أبداً على أنفسهم من تلك الحال مهما نأوا عنها بعنف التّقرير وعناد الاعتقاد. ولكن لو استطاع هؤلاء الحجاجيون الوثوقيون أن يتقطّعوا إلى العاهات الغريبة التي في الذهن الإنساني، ولو كان في أكمل أحواله، [أعني] ساعة يكون في أقصى درجات الدقة والتبصر في إقراراته، لأوحى إليهم مثل هذا التفكير طبعاً بمزيد من التواضع والتحفظ، ولزهدهم في حسن ظنّهم بأنفسهم، ولخفف من أحکامهم المسبقة ضدّ خصومهم. وقد يعتبر الأميون بسجية [Disposition] العلماء الذين يظلّون، مع كلّ ما أوتوا من نعم الدراسة والتفكير، متحفظين في ما يقولون. ولو أنّ أيّاً من العلماء زين لهم مزاجهم الطبيعي ترقعاً عن الناس وعناداً، فإن مسحة صغيرة من الببرونية قد تحطّ من كبرياتهم، فتريهم أن الأفضل القليلة التي قد يفضلون بها نظارهم إنما هي تافهة بالنظر إلى الارتباك والفووضى الكونيّين المخالطين للطبيعة البشرية. وبعامة، فشلة قدر من الشك والتحفظ والتواضع لا بدّ أن تظل ترافق أبداً في كل ضروب الفحص والقرار كلّ مستندٍ قويٍّ.

وثمة نوع آخر من الريبة المعتدلة، قد يكون مفيداً للإنسانية،

وقد يكون هو النتيجة الطبيعية للشكوك والوسوسات البرونية، إلا وهو حدّ تحقيقاتنا بحدود موضوعات تكون هي الأوفّق للقدرات الضيقة التي للذهن الإنساني. إنّ الخيال الإنساني لذو شأن رفيع، تراه يستملح كل غريب وعجيب، وتراه يتصرف بلا رقيب إلى أبعد أنحاء المكان والزمان مستبعداً من الموضوعات ما قربته منه العادة حتى صيرته له مألوفاً. أما الحكم الصائب، فيتبع طريقة مناقضة، إذ يحبس نفسه داخل حدود الحياة العامة، وحدود ما يقع من الأمور تحت الممارسة والتجربة اليوميتين، مستبعداً كلّ بحث قصيّ سحيق، تاركاً رفيع الأغراض لتنميق الشعراء والخطباء، أو لصنعة القساوسة والسياسيين. وليس أعظم فائدة للبلوغ إلى مثل هذا القرار الشافى من الاقتناع افتناعاً بقوة الشك البرونى، وباستحالة تعويلنا على أيّ شيء للتخلّص منه سوى القدرة الهائلة للغريرة الطبيعية. ومع ذلك سيواصل أولئك الذين تستميلهم الفلسفة بحوثهم، لأنّهم يعتبرون أنه بالإضافة إلى الالتزام المباشر الذي يصاحب مثل هذا المشغل، فإنّ القرارات الفلسفية ليست إلا تفكّرات الحياة العامة وقد تمت صياغتها منهجيّاً وتم إصلاحها. ولكنهم لن يستهويهم أبداً أن يذهبوا إلى ما وراء الحياة العامة، ماداموا يأخذون في عين الاعتبار نقصان الملكات التي يستعملونها وضيق مداها وعدم دقة عملياتها. وفي حين يتعدّر علينا أن نقدم تعليلاً مقنعاً [تفسّر به] كوننا نعتقد، بعد ألف تجريب وتجرّب، أن حبراً سيسقط، أو أن النار ستتشتعل، هل يمكننا أبداً أن نقنع أنفسنا بأي تقرير قد نقرّره يتصل بأصل العوالم، وحال الطبيعة منذ الأزل وإلى الأبد.

إن هذا التضييق لبحوثنا لهو فعلٌ، بكل المقاييس، من الحكمة بحيث يكفي أن يقوم أحد ببسط التفاصيل نفاذًا إلى القدرات الطبيعية للذهن الإنساني، وأن يقارنها بموضوعاتها، ليتضيّه لنا.

وستتيّن لنا ساعتها الموضوعات الحقيقة للعلم وللبحث.

يبدو لي أن الموضوعات الوحيدة للعلوم المجردة أو [العلوم] البرهان، هي الكم والعدد، وأن كل محاولات توسيع هذا الضرب الأكمل من المعرفة إلى ما وراء هذه الحدود إنما هي محض سفسطة وإيهام. ولما كانت الأجزاء المكونة للكم والعدد متماثلة تماماً، فإن علاقاتها تصبح متراكبة متداخلة، فلا يكون أجلب لنفضول، ولا أفيد، من أن نقتفي، بكثير من الوسائل، تساويها أو عدم تساويها عبر مختلف مظاهرها. إلا أنه لما كانت كل الأفكار الأخرى واضحة التمييز والاختلاف بعضها عن بعض، فإنه لا يمكننا أبداً، مهما دققنا الفحص، أن نذهب إلى أكثر من ملاحظة هذا الاختلاف، وأن نعمد بتفكير بديهي إلى النطق بأنّ هذا الشيء ليس شيئاً آخر، فإن كان في [النطق بـ] هذه القرارات أي صعوبة فإنما مأتاها من عدم تعين معنى الكلمات، وهو ما تُصلحه تعريفات أدق. أن مربع الوتر مساواً لمربعي الضلعين الآخرين، فذلك لا يمكن أن يُعرف مهما دققنا تعريف الحدود، دون تسلسل في الاستدلال والبحث. ولكن إقناعنا بهذه القضية: «حيثما غابت الملكية، تغدر وجود العدل»، يقتضي فقط تعريف الحدود، وأن نفترس أن الجور يعني التعدي على الملكية، فليست هذه القضية في الحقيقة إلا تعريفاً أقلّ كمالاً. ويظلّ الأمر هو هو مع كلّ هذه الاستدلالات القياسية المزعومة التي يمكن العثور عليها في أي فرع آخر من فروع المعرفة، باستثناء علوم الكم والعدد اللذين يمكن بلا حرج، في رأيي، اعتبارهما الموضوعين الحقيقيين للمعرفة وللبرهان.

أما كلّ بحوث الناس الأخرى فلا تهمّ غير وقائع الأحداث والوجود العيني. ومن البديهي أن هذه فاصرة عن البرهان، فكلّ ما يكون يجوز له أن لا يكون. وليس ثمة من سلب لواقعه يؤدي إلى

تناقض، ففكرة عدم الوجود العيني لأي موجود من الموجودات، هي بلا استثناء، على قدر الوضوح والتمييز اللذين في فكرة وجوده العيني. والقضية التي تقرر له عدم الوجود، وإن كانت خاطئة، لا تقل مُتصوّرَةً ومعقولية عن تلك التي تقرر له الوجود. أمّا مع العلوم، على الحقيقة، فالحال يختلف. إذ كل قضية لا تكون صحيحة، هي بالتالي قضية مدخلة غير معقوله، فإن يكون الجذر التكعيبي لـ 64 مساوياً لنصف 10، فهذه قضية كاذبة ولا يمكن أبداً تصوّرها بتميّز. أمّا أنّ قيصر (Caesar) أو أنّ الملك جبرائيل (Angel Gabriel) أو أنّ أي موجود من الموجودات، لم يكن موجوداً أبداً، فقد يكون ذلك قضية كاذبة، وهي مع ذلك مُتصوّرة تمام التصور، ولا تقتضي تناقضاً.

فالوجود العيني الذي لأي موجود من الموجودات لا يمكنه إذاً أن يقام عليه الدليل إلا بحجج من سببه أو من مفعوله. وهذه الحجج تقوم بالكلية على التجربة، فإذا ما تعقّلنا قبلياً، جاز أن يظهر أي شيء قادراً على أن ينشئ أي شيء، فقد يطفئ سقوط الحصاة، على حد علمنا، نور الشمس، أو قد يمكن التمني صاحبه من إدارة الكواكب في مساراتها. إن التجربة هي وحدها التي تعلمنا طبيعة السبب والمفعول وحدودهما، وتُقدّرنا على استنتاج الوجود العيني لموضوع ما من الوجود العيني الذي لغيره⁽⁴⁾. ذلك هو أساس الاستدلال الخلقي الذي يشكّل أكبر أقسام المعرفة الإنسانية، وهو

(4) وبحسب هذه الفلسفة، فإن تلك القاعدة العاقلة التي جاءت بها الفلسفة القديمة: *Ex nihilo, nihil fit* [لا شيء يصدر عن لا شيء] والتي منعت خلق المادة، تكفّ عن أن تكون قاعدة عامة. إن إرادة الوجود الأسمى لا تستطيع هي وحدها أن تخلق المادة، بل إن إرادة أي كائن آخر، على حد علمنا قبلياً، تستطيع خلقها، بل يستطيعه أي سبب آخر يقدر على تعينه أشد الخيالات.

مصدر كامل الفعل والسلوك الإنسانيين.

فالاستدلالات الخلقية إما أن تتعلق بوقائع خاصة أو عامة، وترتبط بالأولى كل مداولات الحياة، وكذلك الاستقصاءات التاريخية والتاريخية والجغرافية والفلكلورية.

أما العلوم التي تتناول الواقع العامة فهي السياسة، والفلسفة الطبيعية، والفيزياء، والكيمياء ... إلخ، حيث يبحث في كيفيات جنس كامل من الموضوعات وأسبابها وأثارها.

أما الإلهيات أو الشيولوجيا من جهة كونها تستدل على وجود إله، وعلى خلود الأنفس، فإنها مكونة جزئياً من استدلالات تتعلق بالواقع الخاصة، وجزئياً من استدلالات تتعلق بالواقع العامة. ولها أساس في العقل على قدر ما تسند التجربة العقل. إلا أنّ أوفق أسسها وأمتنها هو الإيمان، والوحى الإلهي.

ولكن الأخلاق والنقد ليسا على الحقيقة موضوعين للذهن بقدر ما هما موضوعان للذوق والمشاعر، فالجمال، خلقياً كان أو طبيعياً، هو أقرب إلى أن يحس به منه إلى أن يدرك. أو إن شئت فقل إننا إذا أعملنا فيه العقل، واجتهدنا في تحديد معياره، [كان ذلك يعني أننا] اعتبرنا واقعة جديدة أعني الذوق العام للإنسانية، أو واقعة من هذا القبيل، قد تكون موضوعاً للاستدلال والتحقيق.

فإذا ما تأبطننا هذه المبادئ وتقحممنا المكتبات، فأي الرزايا نحن منزلوها بها؟ سنسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي مجلد من مجلداتها في الإلهيات أو في ماورائيات المدرسة مثلاً: هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم أو العدد؟ كلاً. هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الواقع والوجود العيني؟ كلاً. ألا ألقى به إذا إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم.

ثبت المصطلحات^(١)

عربي - فرنسي - إنجليزي

Sensation/ Sentiment	Sensation/ Sentiment	إحساس
Inward Sensation	Sensation interne	إحساس داخلي
Humours	Humeurs	أخلاق
Perception	Perception	إدراك
Connexion	Connexion	ارتباط / ترابط
Foundation	Fondement	أساس
Consequence	Conséquence	استباع
Reasoning	Raisonnement	استدلال / تفكير*
		تعقل*/ إعمال للعقل*
Inference	Inférence	استنتاج / انتقال*
Belief	Croyance	اعتقاد
Simple Ideas	Idées simples	أفكار بسيطة
Sensible Ideas	Idées sensibles	أفكار حسية

(*) تشير العلامة * عندما تتحققه بمصطلح من المصطلحات إلى أن المقابل المقترن هو مقابل خاص ببعض سياقات المصطلح، وليس المقابل الاعتيادي له.

Innate Ideas	Idées innées	أفكار فطرية
Conjunction	Conjonction	اقتران
Constant Conjunction	Conjonction constante	اقتران ثابت
Customary Conjunction	Conjonction coutumière	اقتران العادة
Habit	Habitude	إلف
Extension	Extension	امتداد
Possibility	Possibilité	إمكان
Impression	Impression	انطباع
Passion	Passion	انفعال / هوى
Archetype	Archétype	أنموذج أصلي
Research	Recherche	بحث
Demonstrative	Démonstratif	برهاني
Pyrrhonism	Pyrrhonisme	بيرونية
Experience	Expérience	تجربة
Experiment	Expérimentation	تجربة
Abstraction	Abstraction	تجريد
Enquiry	Enquête	تحقيق / بحث
Conjecture	Conjecture	تحميم
Association of Ideas	Association d'idées	تداعي أفكار
Resemblance	Ressemblance	تشابه
Assent	Assentiment	تصديق
Design	Dessein	* تصميم */ غرض *
Conceive (to)	Concevoir	* تصور / توهم *
Pretence	Prétexte	تعلة
Reflection	Réflexion	تفكير

Obvious Reflection	Réflexion évidente	تفكير بديهي
Tradition	Tradition	تقليد
Analogy	Analogie	مثال
Coherence	Cohérence	تماسك
Representation	Représentation	تشبيه
Reveries	Rêveries	تهويمات
Argument	Argument	حجاج / حجة
Vivacity	Vivacité	حذة / حيوية
Event	Événement	حدث
Real Presence	Présence réelle	حضور حقيقي
Judgement	Jugement	حكم
Miracle	Miracle	خارقة / معجزة
Thought	Pensée	خاطر
Discourse	Discours	خطاب
Moral	Moral	*خلقي / عملي
Morality	Moralité	خلقية
Fancy	Imagination	خيال / وهم
Dogmatism	Dogmatisme	دوغمائية
Proof	Preuve	دليل
Motives	Motifs	دوابع
Revolutions	Révolutions	دورات الأفلاك
Understanding	Entendement	ذهن
Mind	Esprit	* ذهن / فكر
Scheme	Schème	رسم
Sceptical	Sceptique	ريسي

Cause	Cause	سبب / علة*
Disposition	Disposition	شجاعة
Behaviour	Comportement	سلوك
Conduct	Conduite	سيرة
Witness	Témoin	شاهد
Confusion	Confusion	شبهه / اشتباه
Superstition	Superstition	شعوذة
Feeling	Sentiment	شعور
Human Testimony	Témoignage humain	شهادة إنسانية
Chaos	Chaos	شواش
Veracity	Vérité	صدقية
Attributes	Attributs	صفات
Faint	Faible	ضامر
Human Nature	Nature humaine	طبيعة إنسانية
Circumstance	Circonstance	ظرف / حيادية
Opinion	Opinion	ظنّ
Present phenomena	Phénomènes actuels	ظواهر حالية
Custom	Coutume	عادة
Popular	Commun/. Populaire	عامي
Absurdity	Absurdité	*عيبث / خلف*
Distributive Justice	Justice distributive	عدالة توزيعية
Contingency	Contingence	عرض
Moment	Moment	عزم
Arbitrary	Arbitraire	عسفي / تحكمي
Superior Intelligence	Intelligence supérieure	عقل أرقى

Providience	Providence	عنایة
Energy	Energie	فاعلیة
Curiosity	Curiosité	فضول*/ حرص*/ وسوسة*
Idea	Idée	فكرة
Easy Philosophy	Philosophie facile	فلسفه بسيطة
Natural Philosophy	Philosophie naturelle	فلسفه طبيعية
Abstruse Philosophy	Philosophie abstruse	فلسفه عويصة
Power	Pouvoir	قدرة التأثير*/ التأثير*/ القدرة*/ القدرة*/ القدرة التأثيرية*
Philosophical Decisions	Décisions philosophiques	قرارات/ تقريرات فلسفية
Evidence	Evidence/ Garantie/ Preuve	قرينة*/ دليل*/ بينة*/
Proposition	Proposition	قضية
Force	Force	قوة
Faculty	Faculté	قدرة/ ملکة
Vis- inertiae	Force d'inertie	قوة العطلة
Being	Être	كائن/ موجود
Sensible Qualities	Qualités sensibles	كيفيات حسية
Intelligible Qualities	Qualités intelligibles	كيفيات معقوله
Indifference	Indifférence	لامبالاة
Infinitely Less	Infiniment plus petit	لامتناهي الأصغرية
Verisimilitude	Vraisemblance	لعلية
Circumlocution	Circonlocution	لف ودوران

Solidity	Solidité	متانة
Distinct	Distinct	متميّز
Nisus/ Endeavour	Effort	جهد / مجهود
Imagination	Imagination	*خيال / خيالية
Speculative dogmas	Dogmes spéculatifs	مذاهب نظرانية
Dispute	Dispute	مشاجرة / خصومة
Volition	Volition	مشيئة
Begging the Question	Pétition de principe	مصادرة على المطلوب
Correlative	Corrélatif	مضاريف
Notion	Notion	تعريف
Standard	Critère	معيار
Effect	Effet	مفعول / أثر
Free-Thinker	Libre-penseur	مفكّر حرّي
Ratiocination	Ratiocination	محاكمة عقلية
Model	Modèle	متواال
Object	Objet	موضوع / شيء
Imperfection	Imperfection	نقصان
State	Forme/Thème	*نكتة / حال *
Inclinations	Inclinations	نوازع
Existence	Existence	وجود عيني
Scruple	Scrupule	رسوسة
Matters of Fact	Faits	وقائع*/ أحداث*/ أحداث الواقع*/ أمور الواقع*/ وقائع العيان*

الثبت التعريفي

أقمنا هذا الثبت التعريفي، ما أمكن، على قاعدة المقارنة بين مؤلفي هيوم التحقيق في الذهن البشري ورسالة الطبيعة الإنسانية.

الإدراكات (Perceptions): ترد عبارة «الإدراك» أول ما ترد في التحقيق ضمن سياق الربط بين تميز موضوعات الإدراكات وتميز موضوعات التفكّر (الفصل الأول). ولكن العبارة لا تتحذّل معناها المفهومي إلا ضمن الفصل الثاني (في أصل الأفكار) لدى التمييز بين حدة ما نشعر (Feel) به من الألم أو اللذة، وذوّي ذلك الشعور أو الإحساس (Sensation) وذبوله (Faint)، عندما يقتصر الأمر على تذكّره أو استحضاره. وسيتبين من بعد ذلك أنّ هذا الجذر المشترك لنواعي الشعور والتذكّر هذين هو إدراك الذهن (Perception of the Mind). ولعلّ هذا التحدّيد «الجذري» هو الذي سيمكّن هيوم لاحقاً من صياغة مبدأ أساسى من مبادئ تجريبيته: أن لا شيء يمكن أن يفّكر فيه إلا ما ابتدأ إدراكاً من إدراكات الذهن (انظر مادة «الانطباع»).

الانطباع (Impression) : يتبّه هيوم عندما يستعمل هذا المفهوم ضمن كتاب التحقيق إلى أنّه يُقدّم في تسمية هذا النوع من إدراكات الذهن على ضرب من الحرّية المعجمية التي يفترّها فراغ اللغة من

عبارة تدلّ على ما كان من تلك الإدراكات حاداً وحيّاً: «أعني بلفظة الانطباع إذاً جميع إدراكاتنا، إذ نسمع، أو نبصر، أو نحسّ، أو نحبّ، أو نكره، أو نشتئي، أو نريده. ونحن نميّز الانطباعات عن الأفكار، وهي الأقلّ حيويةً ضمن الإدراكات التي نعيها عندما نتفكّر في تلك الإحساسات أو الحركات التي تقدم ذكرُها». وفي عبارة الرسالة، فإنّ الانطباع هو بمثابة الإدراك الإحساسي (Perceptions of Sensation) في حين أنّ الفكرة هي بمثابة الإدراك التفكيري (Perceptions of Thinking and Reasoning).

تداعي الأفكار (Ideas of Association) : «بديهي أنّه ثمة مبدأ ترابط (Connexion) بين مختلف خواطر الذهن أو أفكاره. وأنّ هذه الخواطر والأفكار لدى ظهورها للذاكرة أو المخيّلة، إنما تتوارد على قدر ما من المنهج والانتظام» (الفصل الثالث). إنّ ارتباط الأفكار لدى تواردها في الذهن يخضع حسب هيوم إلى رسوم ثلاثة: الشابه، التجاور في المكان والزمان، العلاقة التسبة [سبب / مفعول]. وإذا كان هيوم يلمح في التّحقيق إلى أنّ مبادئ التداعي بين الأفكار هي مبادئ تعمّ النوع الإنساني، فإنه يذكر في الرسالة أنّ هذا التداعي «طبيعيّ»، وأنّ الرسوم الثلاثة المشار إليها لابد أن ينظر إليها على أنها «كيفيات أصلية في الطبيعة الإنسانية» بل في الطبيعة وكفى. فالأنموذج الذي يذكر به هيوم هو بكل بساطة أنموذج الجاذبية الطبيعية: «وها هنا [قدّر]: بين الأفكار] ضربٌ من «الجاذبية» التي نجد أنّ لها في العالم العقلي من المفاعيل العجيبة على قدر ما في العالم الطبيعي...».

(*) انظر الرسالة، الكتاب الأول، في الذهن، القسم الأول، الفصل الأول، في أصل أفكارنا من: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the Original Edition in 3 Volumes and Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge (Oxford: [n. pb.], 1888).

إن ورود الفكرة في الذهن يستقدم، يستقبل، يستتبع (Introduce) الفكرة التالية وفق آلية قد لا تكون ظاهرة وصريحة، ولكنها لدى التحليل لا تخرج عن إحدى تلك الرسوم «الطبيعية» الثلاثة.

العادة (Custom): ويستعمل هيوم كذلك عبارة الإلف (Habit) في نفس المعنى. العادة مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يفسّر ميل الإنسان إلى مدّ ما تراكم لديه من التجارب مدّاً يمكنه من الاستنتاج والتوقع بناء على تواتر الاقتران بين الظواهر. ولذلك فإذا كان الاستدلال أساس الاستنتاج في المعرفة الرياضية، فإن العادة، بما هي تراكم التجربة تراكمًا مولداً للثقة، هي أساس الاستنتاج السببي، فالعادة هي مبدأ المعنى والجدوى الذي يجعل التجربة مفيدة من خلال الاعتقاد. يقول هيوم: «إن العادة هي الدليل الأكبر للحياة الإنسانية إذاً، فهذا المبدأ هو وحده الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، يجعلنا تتوقع من المستقبل نسقاً من الأحداث مماثلاً لتلك التي كانت ظهرت في الماضي» (الفصل الخامس).

الاعتقاد (Belief): الاعتقاد تصور لموضوع. ولكن التصور يتميّز بما هو كذلك إلى دائرة التوهم والخيال. وإنما يميّز عنها كونه «أشدّ حدةً، وحيويةً، وقوّةً، وصلابةً، وثباتً». التصور الاعتقادي يقرب موضوعاته من حضور الانطباع، وهو لذلك يتمثل في كيفية تصورها، وفي الشعور الذي للذهن بها. إن الاعتقاد هو ضارب حدة الشعور بحضور أو بقرب حضور الموضوع، وذلك خاصة بالمقارنة مع قوّة ذلك الشعور [اللامبالي أو المحايد] الذي يصاحب موضوعات المخيّلة. إن الاعتقاد حالة من حالات التداعي بين الانطباع وال فكرة، ينقل صمنه الانطباع، لدى حضوره في الذهن، شيئاً من حيويته وحدّته الإحساسية إلى الفكرة التي تتداعي له،

فالاعتقاد فكرة أحياناً الانطبع حتى احتدّت.

إن كتاب التحقيق يحاول تحصيل مفهوم الاعتقاد بشتى الطرق. ولئن هو اعترف باستحالة تعريف هذا الشعور أو هذا النوع من التصور، فإنه يقرب له تقريراً باستعمال ما تبيّنه اللغة من المفردات المتاحة:

إنه من البديهي أن الاعتقاد لا يتمثل في الطبيعة الخاصة أو النظام الخاص للذين للأفكار، وإنما في كيفية تصورها، وفي الشعور الذي للذهن بها. أُعترف بأنه من المحال إحكام تفسير هذا الشعور أو هذه الكيفية في التصور. وقد يجوز لنا أن نستعمل ألفاظاً تقرّب منه. ولكن اسمه الحقيقي الذي له هو، كما لاحظنا تقدّم، الاعتقاد، وهو لفظة يفهمها كل واحد متّا فهماً كافياً في الحياة العامة. أمّا في الفلسفة فلا يمكننا أن نذهب إلى أبعد من الإقرار بأن الاعتقاد هو شيءٌ ما يشعر به الذهن، ويتميز بين الأفكار الصادرة عن حسن التمييز وبين توهّمات المخيّلة. هو يعطيها مزيداً من الوزن والتأثير، ويخلّع عليها مزيد الأهميّة. ويمتنّها في الذهن، ويجعل منها هي المبدأ المتحكّم في أفعالنا.

ولذلك، ومن جهة أخرى، فللاعتقاد بعد عمليٌّ من جهة كونه يعطي الثقة الضرورية التي يتزود بها الفعلُ تسلّداً نحو غرضه.

الفاعلية (Energy): لهذا المفهوم صعوبةً تمثّل في قراءتنا له دون الانتباه إلى مرجعيته الفلسفية والعلمية التاريخية الحقيقة، فمن الخطأ قراءة هذا المفهوم الهيّوي وضمن كامل المدونة الهيّومية في سياق الطاقة الحديثة. ومن بعض التواحي فإنّ مفهوم Energy أكثر التفاتاً إلى الـ *energeia* الأرسطية منه إلى الطاقة الحديثة، فهيّوم يورد المفهوم في سياق الجمع بين مفهومي التأثير (Power) والفاعلية،

وضمن تحليل مثال الإمارة التي للإرادة على الجوارح. وفي هذا السياق فإن الفاعلية فكرة غامضة ميتافيزيقية، وضرر من العلاقة المفترضة رابطة تحمل السبب إلى مفعوله. يقول هيوم: «ولكن بعض الفلاسفة الذين يجوسون إلى أبعد من ذلك بقليل، يدركون للتو، أنَّ فاعلية السبب حتى في أقرب ما اعتقدنا من الأحداث تظل مستغلقة علينا استغلاقها في الأحداث غير المعتادة، وأنَّا لا نتعلم إلا من التجربة توافر اقتران الموضوعات، دون أن نقدر على فهم أي شيء من قبل الارتباط بينها» (الفصل السابع).

التجربة (Experience): مجال التجربة هو مجال ما به نستنتج وجود موضوع ما من وجود موضوع آخر. مجال التجربة هو أنطولوجياً مجال الوجود، وهو إبستيمولوجياً مجال الإدراكات الذهنية التي تحيل على ضرب من اليقين من الوجود، أو من الاعتقاد فيه، بواسطة حدة الانطباع الذي يحسن به، أو بواسطة عدوى تلك الحدة التي ينفتحها الانطباع في الفكرة المقارنة التي يحيل عليها الانطباع. لذلك يصرح هيوم في الرسالة: «إنما بالتجربة فقط نستطيع أن نستنتج الوجود العيني لموضوع ما من الوجود العيني الذي لموضوع آخر»^(*). ومن جهة أخرى فإنَّ التجربة هي أساس الاستدلالات المتصلة بالعلاقات السببية. لذلك يقول هيوم: «فعندما يُسأل: ما طبيعة جميع استدلالاتنا يخص أمور الواقع؟ يبدو الجواب المناسب أنها قائمة على علاقة السبب والمفعول. وإذا ما سُئل من جديد: ما أساس جميع استدلالاتنا واستنتاجاتنا يخص هذه العلاقة؟، جاز أن يكون الجواب في كلمة واحدة: التجربة».

وأخيراً فإنَّ مجال التجربة هو مجال تمرُّس العادة. وبهذا المعنى

(*) المصدر نفسه، الكتاب الأول، القسم الثالث، الفصل السادس.

فالتجربة هي تجربة الحياة الإنسانية من جهة ما تصبح بتراكم العادة ذات معنى.

السبب (Cause) : يقال السبب على موضوع يسبق موضوعاً آخر من جهة ما يكون في سبقه له ملائماً له، ملامسة اقتران وارتباط. ويقول هيوم في الرسالة^(*): «إن السبب موضوع سابق وملائم لموضوع آخر، متعدد به اتحادا يجعل فكرة أحدهما تضطر الذهن إلى تكوين فكرة الآخر، وانطباع أحدهما يضطر الذهن إلى تكوين فكرة أحياناً عن الموضوع الآخر». فمن مقومات السبب إذاً أن يكون متبعاً بمحضه. ولكن هيوم يضيف في تعريف السبب ما يحيل على انتظام علاقة الارتباط، لكانما ذلك الانتظام هو من جوهر السبب: «هو موضوع متقدم لآخر وملائم له، على نحو تكون فيه جميع الموضوعات المشابهة للموضوع المتقدم في علاقات من السبق واللاملاسة للموضوعات التي تشبه الموضوع اللاحق».

الارتباط الضروري (Necessary Connexion) : «عند أول مرة رأى فيها إنسان نقل حركة بالدفع، مثمنا يقع في تصادم كرتين بلياردو، لم يكن ذلك الإنسان يقدر أن يحكم بأن أحد الحدين مرتبط بالآخر، وإنما أنه فقط مقترن به. وبعد أن لاحظ عدة حالات لها عين تلك الطبيعة، فإنه، ساعتها، يحكم بأنهما مترابطان. ما الذي تغير حتى أطلع عليه هذه الفكرة الجديدة للارتباط؟ لا شيء، إلا أنه بات الآن يشعر بأن هذين الحدين مترابطان في مخيّلته، وأنه يقدر الآن بسهولة على أن يتبنّى بوجود أحدهما من ظهور الآخر. فعندما نقول إذاً إن حدثاً ما مرتبط بالآخر، فإننا نعني فقط أنهما قد اكتسبا ارتباطاً في فكرنا، وأنهما يولدان هذا الاستدلال الذي يصبح بموجبه

(*) المصدر نفسه، الكتاب الأول، القسم الثالث، الفصل الرابع عشر.

كلٌّ منها دليلاً على وجود الآخر» (الفصل السابع).

يميز هيوم إذاً بين الارتباط والاقتران، فالاقتران ينتمي إلى مجال الملاحظة الخارجية التي تتعلق بالحالات الفردية لتابع الأحداث. ويقتضي الارتباط مروراً إلى «الذهن»، وترأكماً تؤسسه العادة، ويعطي الثقة به الاعتقاد. ما الضروري في الارتباط الضروري إذاً؟ ليست الضرورة إلا شعور الذهن بها، ولا شيء خارج الذهن. إنها «انطباع داخلي للذهن»^(*).

الفلسفة (Philosophy) : يميز هيوم بين نوعين من الفلسفة :

- الفلسفة العويسة والمجردة: وغرضها البحث عن المبادئ العامة للطبيعة البشرية، بواسطة الاستدلالات المجردة.

- الفلسفة لبسطة الواضحة: وغرضها تهذيب الأدب. فموضوعها الفعل الإنساني وهي إذ «تشتغل بتلك المبادئ التي تُسير أفعال الناس، لتُصلحُ من سلوكهم وتقرّبهم من نموذج الكمال ذاك الذي تصفه لهم».

ويدرج هيوم بحثه في الذهن البشري ضمن فلسفة عملية بسيطة تستفيد من دقة الفلسفة النظرية المجردة ومن طاقة الاستدلال الميتافيزيقي.

(*) المصدر نفسه، الكتاب الأول، القسم الثالث، الفصل الرابع عشر.

المراجع

1 - العربية

كتب

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. الحيوان.

الخشست، محمد عثمان. الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 1997.

لاينترز، غوتفريد فيلهلم. مقالة في الميتافيزيقا. ترجمة الطاهر بن قيزة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

محمود، زكي نجيب. جون لوك. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

_____. دافيد هيوم. القاهرة: [د. ن.]. 1956.

منهاج البلغاء وسراج الحكماء. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. ط 3. بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1968.

2 - الأجنبية

Books

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Bouveresse-Quilliot, Renée. *L'Empirisme anglais: Locke, Berkeley, Hume*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Bricke, John. *Hume's Philosophy of Mind*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.

Capaldi, Nicholas. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, [1975].

Chirpaz, Franois. *Hume et le procès de la métaphysique*. Paris: Beauchesne, 1989.

Church, Ralph W. *Hume's Theory of the Understanding*. London: Allen & Unwin, 1935.

Cléro, Jean-Pierre. *Hume: Une Philosophie des contradictions*. Paris: J. Vrin, 1998.

Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité; essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses universitaires de France, 1953.

Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief, a study of his 1st «Inquiry»*. London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1961.

Hall, Roland. *A Hume Bibliography from 1930*. New York: [n. pb.], 1971.

Hendel, Charles William (jr.). *Studies in the Philosophy of David Hume*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1963].

—. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: Princeton University Press, 1925.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by John Valdimir Price. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1976.

—. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. by L. A. Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1902.

—. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. by L. A. Selby Bigge. Oxford; England: Clarendon Press, 1902.

—. *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. London: [n. pb.], 1882. 2 vols.

—. *The Natural History of Religion*. Edited by A. Wayne Colver. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1976.

—. *A Treatise of Human Nature*. Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 2d Ed. with Text Rev. and

Variant Readings by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1978.

—. —. Reprinted from the Original Edition in 3 Volumes and Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Oxford: [n. pb.], 1888.

Laird, John. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London: Methuen & Co. ltd, [1932].

Lebrun, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur la «critique de la faculté de juger»*. Paris: A. Colin, 1970. (Philosophies pour l'âge de la science)

Le Jallé, Eléonore. *Hume et la régulation morale*. Paris: Presses universitaires de France, 1999. (Philosophies; 121)

Leroy, André-Louis. *David Hume*. Paris: Presses universitaires de France, 1953. (Les Grands penseurs)

Locke, John. *An Essay Concerning Humane Understanding: in Four Books*. London: Printed by Eliz. Holt for Thomas Bassett, 1690.

Mackie, John Leslie. *The Cement of the Universe; a Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Malherbe, Michel. *Kant ou Hume: ou, la raison et le sensible*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

—. —. *La Philosophie empiriste de David Hume*. 2e éd. corrigée, avec une nouvelle bibliogr. Paris: J. Vrin, 1984. (À La Recherche de la vérité)

—. —. Paris: J. Vrin, 1976.

Michaud, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1983. (Philosophie d'aujourd'hui)

Noxon, James. *Hume's Philosophical Development; a Study of his Methods*. Oxford, New York: Clarendon Press, 1973.

Passmore, John Arthur. *Hume's Intentions*. 3d Ed. London: Duckworth, 1980.

—. —. Cambridge [Eng.]: University Press, 1952.

Quinton, Anthony. *Hume*. London: [n. pb.], 1988.

Sisson, Charles Hubert. *David Hume*. Edinburgh: Ramsay Head Press, 1976.

Smith, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume; a Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan and Co., 1941.

Wilbanks, Jan. *Hume's Theory of Imagination*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Zabeeh, Farhang. *Hume, Precursor of Modern Empiricism: An Analysis of his Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic, and Mathematics*. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

Periodicals

Butts, R. E. «Hume's Scepticism.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 20, 1959.

Laporte, J. «Le Scepticisme de Hume.» *Revue philosophique*: vol. 115, 1933.
—. —. —: vol. 117, 1934.

Leroy, André-Louis. «Statut de l'objet extérieur dans la philosophie de Hume.» *Revue internationale de philosophie*: no. 20, 1952.

Malherbe, Michel. «L'Empirique et le transcendental dans les philosophies de Hume et de Kant.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 83, 1978.

—. «Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume.» *Revue internationale de philosophie*: 1976.

الفهرس

_ أ _

- الاستدلالات الدينية: 189
- الاستدلالات الفلسفية: 93،
191، 106
- الاستدلالات المجردة: 27، 58،
198، 111
- الاستدلالات الميتافيزيقية: 44
- الإسكندر الكبير (الملك المقدوني):
159، 156 - 157، 118
- الاعتقاد: 19، 77 - 79، 87 -
203، 142، 90، 88
- الأفعال الإرادية: 116، 122 -
128، 126 - 124
- الأفكار: 18 - 21، 19، 22 -
79، 51، 47، 43 - 42، 40
114، 110، 103
- إقليدس: 92، 51
- إليزابيث (الملكة الإنجليزية):
168
- الإمبراطورية الرومانية: 157
- أبراط: 117
- أبيقرور: 174 - 175، 184، 189 -
203، 190
- أبيكتاتوس: 69
- إدراكات الحواس: 39
- إدراكات الدهن: 39، 195
- أديسون، جوزف: 28
- الأرثماطيكا: 51
- أرسسطو: 28، 117
- الاستدلال: 10، 17، 33، 35،
113، 73، 71، 61، 59
- 169، 141، 139، 115
- . 186 - 184، 181، 178
206، 195، 189 - 188
- الاستدلال البرهاني: 62
- الاستدلال التجريبي: 143، 140
- الاستدلال الخلقي: 208، 207
- الاستدلال العملي: 62

- ث -

الشيلوجيا: 193 ، 208

الانطباعات: 22 ، 40 ، 43 - 45

94

- ج -

الجبر: 51

الجغرافيا الذهنية: 11 ، 17 ، 34

الجغرافيا الفلكية: 11

- ح -

الحضور الحقيقي: 145

- ب -

بایكون، فرانسیس: 169

البداهة الحسية: 193 ، 197

البداهة الخلقية: 124 ، 147 ، 201

البداهة الطبيعية: 124

بداهة الواقع: 64 ، 129

بروتاغوراس: 173

بلوتارك: 165 ، 159

بولیپوس: 117

بومبیوس: 165

البیرونیة: 201 ، 204

- ت -

تاقیطس: 117 ، 159

التقلید: 146 - 145

التخليل: 79 ، 19

تداعي الأفکار: 18 - 19 ،

47

الذكر: 19

التشابه: 48 ، 65 ، 80 - 82 ،

139 ، 113

التماس: 48 ، 56 ، 80 - 82 ،

188

- ذ -

الذهن الإنساني: 11 ، 29 ، 34 ،

36 ، 70 ، 92 ، 119 ، 127

- 204 ، 201 ، 137 - 136

205

- ر -

الرّيبة: 65 ، 70 ، 108 ، 173 ،

تیللوستون: 145

- ٤ -

204 „ 202 - 200 „ 193 - 191

العادة: 18 ، 19 ، 22 ، 55 ، 72
 ، 74 ، 76 ، 77 ، 83 ، 84
 ، 89 ، 101 ، 107 ، 116 ، 119
 ، 142 ، 149 ، 169 ، 171 ، 205

العدل الإلهي : 183
العقل الأسمى : 104
علاقة السبب والمفعول : 53 ، 59 ،
، 62 ، 71 ، 80 ، 108 - 109

علم الطبيعة الإنسانية: 10 ، 21

العلم اللدّنِي: 59

العلوم الخلقية: 91 - 92 ، 94

العلوم الرياضية: 91

العناية الالهية: 103

- ६ -

الغريرة الطبيعية: 194، 205

۹

الفعلية الكونية: 103

الفاهمة: 19 - 20

الفرضية الدينية: 181 ، 188

فسبیان: 159

الفطرة الطبيعية: 198

فعـلـ المـشـئـة: 96

- 3 -

178 : زوکسپر

- ٦ -

السببية : 22، 80، 116، 126 - 127
 سبينوزا، باروخ : 19
 سقراط : 173
 سوكارنواجا، الافتالات الآلهة : 17

三

الشكُّ الديكارتيُّ : 192
 الشهادة الإنسانية : 148 ، 154 ، 164
 168 - 167 ،
 شيرباز ، فرنسوا : 19
 شخصون : 28 ، 155

- 8 -

الصيغة: 87 - 88 ، 129 - 130

- 1 -

- الطبيعة الإنسانية: 14 ، 12 ، 10 ، 12 ، 63 ، 36 ، 26 - 25 ، 18 ، 121 ، 118 - 116 ، 72 - 71 ، 156 ، 153 ، 148 ، 125

- ك -

كاتون: 150
الكتاب المقدسة: 145 - 146
كثت، إيمانويل: 142
كورتيوس، كويتنس: 118

- ل -

لا بروير، جان دو
لایبنتز، غوتفرید فيلهلم فون:
لوسيان الأنطاكي: 157 - 158
لوك، جون: 19، 28
ليفيوس، تيطوس: 169

- م -

ماريانا: 165
مالبرانش، نيكولاين دو: 28
المخيّلة: 35، 41، 47، 77 - 79،
- 110، 83
مذهب الحرية: 128، 115
مذهب الضرورة: 115 - 116،
133، 125، 128
مرقس أورليوس (الإمبراطور
الروماني): 157
المضمون الخيالي: 77
المعجزات: 117، 146، 151 -

فكرة الامتداد: 197

فكرة قوة التأثير: 98

فكرة الله: 42، 83

فكرة المقدرة: 95 - 96

الفلسفة: 10، 14 - 16، 23،
25 - 26، 31، 69، 79
- 173، 137، 122، 113

195، 175

الفلسفة الأكاديمية: 70، 191،
203

الفلسفة البسيطة: 9، 27، 30

الفلسفة الخلقية: 92 - 93

الفلسفة الدقيقة: 27، 30

الفلسفة الربية: 70، 191، 203
الفلسفة السليمة: 188

الفلسفة الطبيعية: 54، 57، 92،
131
الفلسفة العامة: 52

الفلسفة العميقة: 32

الفلسفة العويسة: 9

الفلسفة المجردة: 30

الفلسفة المستغلقة: 17، 27، 33

- ق -

قدرة التأثير: 60، 94، 100، 106
قواعد الاستدلال السليم: 145
184

نظام الطبيعة: 182 ، 177 ، 135 ، 158 - 152
 185 162 ، 171 - 165

نظريّة القسمة اللامتناهية للامتداد: 198

نقد المعرفة: 17

- هـ -

الهندسة: 91 - 58 ، 57 ، 51

هيرودتس: 165 200 ، 93

- وـ -

الوجود الإلهي: 182 ، 175

وهبة، موسى: 20

الوهم المباشريقي: 10

- يـ -

يوليوس قيصر (الإمبراطور الروماني): 165

نـ

معركة فرسalia (48 ق.م.): 164

معركة فيليبي (42 ق.م.): 164

ملكة الحكم: 20

ملكة الذهن: 20

ملكة الفهم: 19 - 20

منطق الظواهر: 11

المباشريقيا: 16 ، 14 ، 11 - 10

، 32 - 33 ، 30 ، 23 ، 17

، 128 ، 131 ، 189 ، 193

ميشو، هنري: 14

التبوءات: 171 ، 155



آخر ما صدر عن
المنظمة العربية للترجمة

بيروت - لبنان

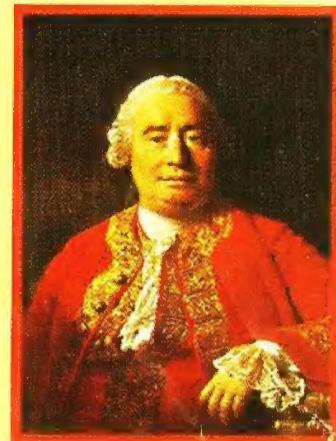
توزيع مركز دراسات الوحدة العربية

تأليف : إدموند هوسرل	أرمة العلوم الأوروبية
ترجمة : إسماعيل المصدق	والفنومينولوجيا الترنسيندلنالية
تأليف : رينيه ديكارت	حديث الطريقة
ترجمة : عمر الشارني	
تأليف : بارينجتون مور	الأصول الاجتماعية
ترجمة : أحمد محمود	للدكتاتورية والديمقراطية
تأليف : لويس جان كالفي	حرب اللغات
ترجمة : حسن حمزة	والسياسات اللغوية
تأليف : مارسيل ديتيان	اختلاق الميثولوجيا
ترجمة : مصباح الصمد	
تأليف : باتريك هيلي	صور المعرفة
ترجمة : نور الدين شيخ عبيد	مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة
تأليف : حنة أرندت	في الثورة
ترجمة : عطا عبد الوهاب	
تأليف : جون ليشته	خمسون مفكراً أساسياً معاصرأ
ترجمة : فاتن البستاني	من البنية إلى ما بعد الحداثة
تأليف : إمانويل كنت	نقد العقل العملي
ترجمة : غانم هنا	
تأليف : دانيال تشاندلر	أسس السيميائية
ترجمة : طلال وهبة	

تحقيق في الذهن البشري

عبد العزيز

«... يظهر إذاً أن الطبيعة قد استصافت من أخلاق الحياة مزيجاً هوأنسبها إلىبني الإنسان، وأنها قد أسرت إليهم مُندَرَةً لا يترسلوا إلى أيٍّ من نوازعهم استرالاً، فيقعدهم منه عجزاً عن غيره من المشاغل والمباحث. تقول لهم: أطلقو ما شئتم العنان لهمياكم بالعلم ولكن اجعلوا علمكم إنسانياً يمكنه التعلق مباشرةً بالعمل وبالمجتمع. إلا قد حرمتم عليكم كل تفكير مستغلق (على الناس) وكل بحثٍ موغلٍ سحيقٍ؛ لأسلطئً منهما شر العقاب (على من لا يسمع منكم بما يسوقه عليكم من وجوم السُّوِداء، وبما يجرّانكم إليه من الرَّيبة التي لا تنتهي، وبما سُستقبل به اكتشافاتكم المزعومة من البرود عندما تشرونها. يا أيها الإنسان كُنْ فيلسوفاً. ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك، إبق إنساناً». د. هيوم



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

● ديفيد هيوم (1711-1776): فيليسوف واقتصادي ومؤرخ إسكتلندي. من مؤلفاته: *A Treatise of Human Nature* (1739), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), *The Natural History of Religion* (1757), *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779).

● محمد محجوب: أستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة تونس. من مؤلفاته: *المدينة والخيال*, *هيدغر ومشكل الميتافيزيقا*. ومن ترجماته: *تقريظ الحكم* لبرلو بونتي، ومحاولة في أصل اللغات لروسو.



المنظمة العربية للترجمة